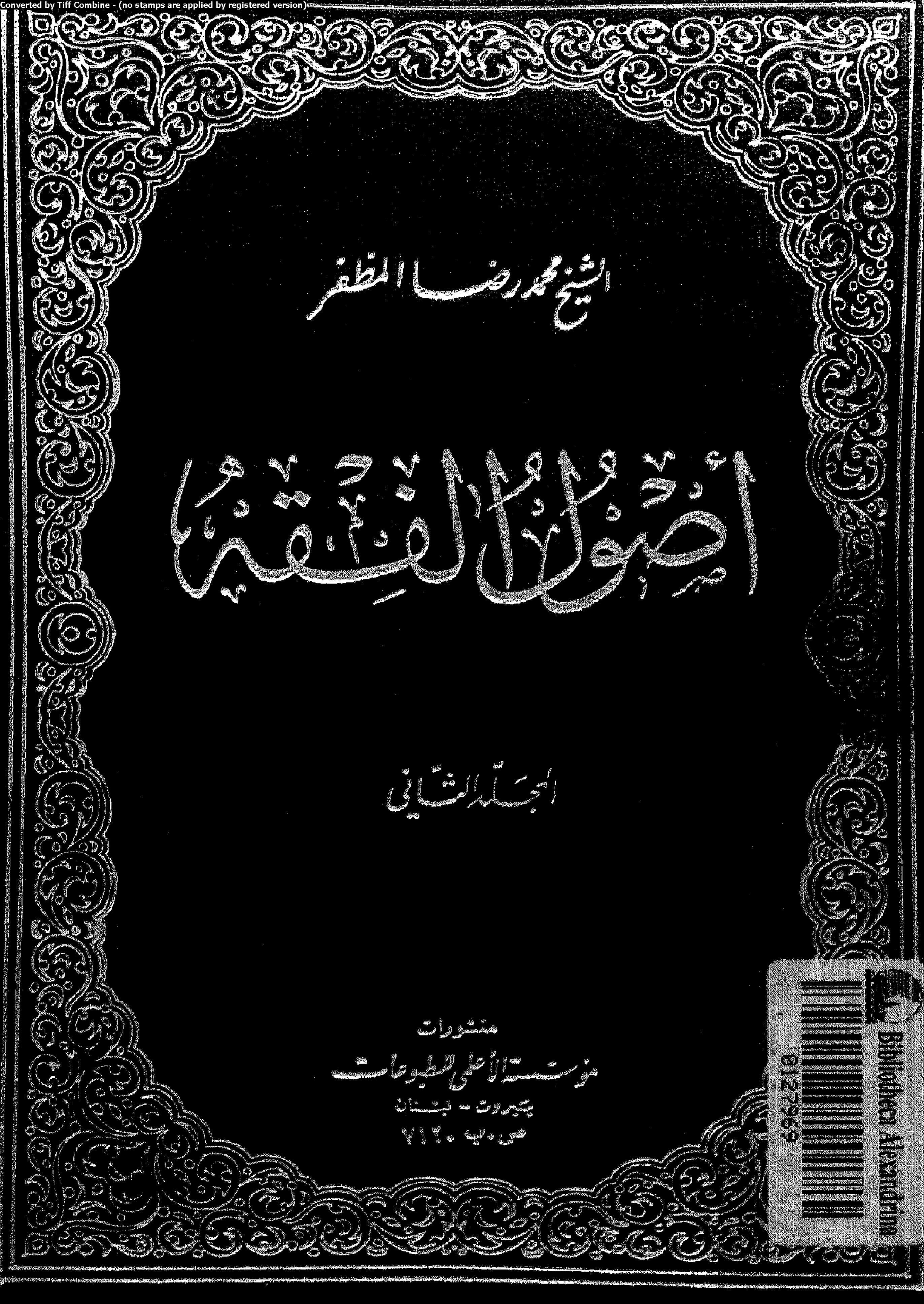
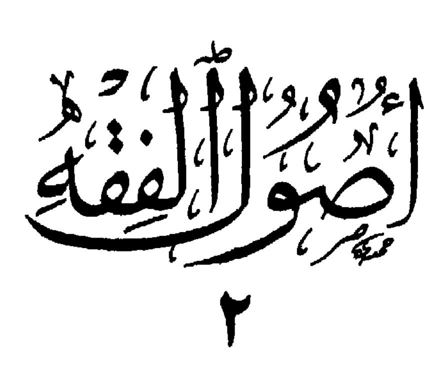

الشيخ محمد رضا المظفر
أصول الفقه
المجلد الثاني
منشورات
مؤسسة الأعلمي للمطبوعات
بيروت - لبنان
ص.ب ٧١٢٠








أصول الفقه
٢



الشيخ محمد رضا المظفر



المجلد الثاني

منشورات
مؤسسة الأعلمي للمطبوعات
بيروت - لبنان
ص.ب ٧١٢٠

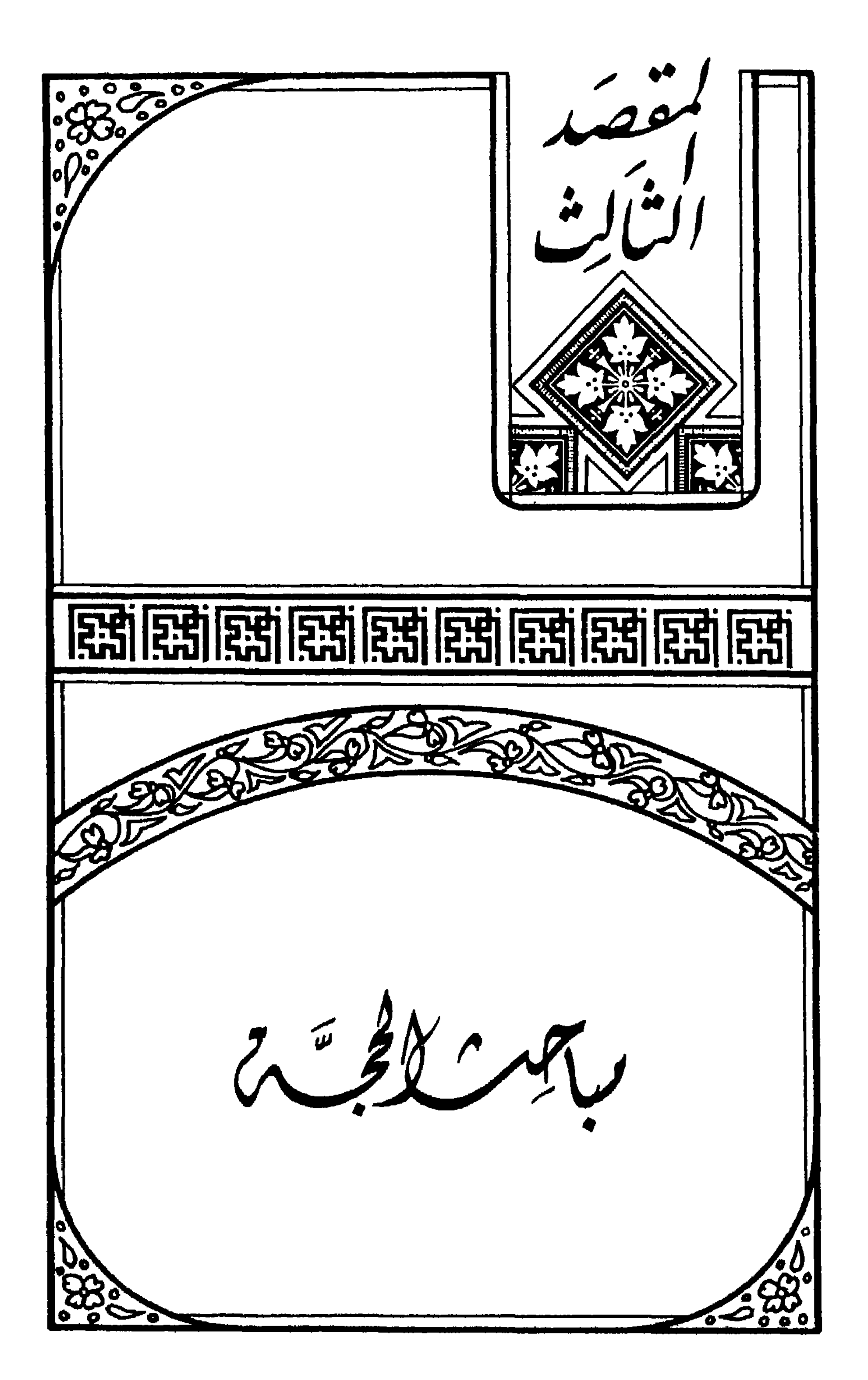
الطبعة الثانية

١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات:

بيروت - شارع المطار - قرب كلية الهندسة - ملك الاعلمي - ص.ب: ٧١٢٠

الهاتف : ٨٣٣٤٤٧ - ٨٣٣٤٥٣


المقصد الثالث
مباحث الحجة



بسم اللّهِ الرّحمن الرّحيم

تمهيد :

إن مقصودنا من هذا البحث ، وهو (مباحث الحجة) ، تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً وحجة على الأحكام الشرعية ، لنتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى .

فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا ، فذلك هو الغاية القصوى ، وإن أخطأناه ، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفة الواقع .

والسر في كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى ، حتى ثبت لدينا ـ على سبيل القطع ـ أن هذا الدليل المعين ، كخبر الواحد مثلاً ، قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلى أحكامه وجعله حجة عليها . فالخطأ الذي نقع فيه إنما جاء من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا ، لا من قبلنا .

وسيأتي بيان كيف نكون معذورين ، وكيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنصوب حجة ، مع أن الشارع هو الذي نصبه وجعله حجة .

* * *

ولا شك في أن هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقه ، وهو العمدة فيها ، لأنه هو الذي يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين (الأول والثاني) فإنه لما كان يبحث في المقصد الأول عن تشخيص

صغـريات الـظواهر اللفـظية[1] فـإنه في هـذا المقصـد يبحث عن حجيـة مـطلق الـظواهر اللفـظية بنحـو العموم ، فتتـألف الصغـرى من نتيجـة المقصـد الأول ، والكبـرى من نتيجة هـذا المقصد ، ليستنتج من ذلك الحكم الشـرعي ، فيقـال مثلاً .

صيغة إفعل ظاهرة في الوجوب .... (الصغرى)
وكل ظاهر حجة .... (الكبرى)
فينتج : صيغة إفعل حجة في الوجوب .... (النتيجة)

فإذا وردت صيغة إفعل في آية أو حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها .

وهكـذا يقال في المقصـد الثاني ، إذ يبحث فيـه عن تشخيص صغـريـات احكـام العقل ، وفي هـذا المقصد يبحث عن حجيـة حكـم العقل فتتـألف منهما صغرى وكبرى .

وقد أوضحنا كل ذلك في تمهيد المقصدين (فراجع) .

وعليـه ، فلا بـد أن نستقصي في بحثنا عن كـل ما قيـل أو يمكن أن يُقـال بـاعتباره وحجيتـه ، لنستوفي البحث ، ولنعـذر عنه الله تعـالى في اتباع مـا يصح اتباعه وطرح مالا يثبت اعتباره .

وينبغي لنا أيضاً ـ من باب التمهيد والمقدمة ـ أن نبحث عن مـوضوع هـذا المقصد ، وعن معنى الحجية ، وخصائصها : والمناط فيها ، وكيفيـة اعتبارهـا ، وما يتعلق بذلك ، فنضع المقدمة في عدة مباحث ، كمـا نضع المقصـد في عدة أبواب :

(١) إن بعض مشايخنا الأعاظم قدس سره التزم في المسألة الأصولية أنها يجب أن تقع كبرى في القياس الذي يستنبط منه الحكم الشرعي وجعل ذلك منـاطاً في كـون المسألـة أصوليـة ، ووجه المسائل الأصولية على هذا النحو . وهو في الحقيقة لزوم ما لا يلزم وقد أوضحنـا الحقيقة هنا وفيما سبق .

المقدمة

وفيها مباحث :

١ ـ موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من «مباحث الحجة» يتبين لنا أن الموضوع لهذا المقصد الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع ومحمولاته هو :

«كل شيء يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعي به ، ليكون دليلاً وحجة عليه» .

فإن استطعنا في هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعي[1] ان هذا الطريق مثلاً حجة ، اخذنا به ورجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعية ، وإلا طرحناه وأهملناه وبصريح العبارة نقول :

إن الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو «ذات الدليل» بما هو في نفسه ، لا بما هو دليل .

وأما محمولاته ولواحقه التي نفحصها ونبحث عنها لإثباتها له ، فهي كون ذلك الشيء دليلاً وحجة ، فاما أن نثبت ذلك أو ننفيه .

ولا يصح أن نجعل موضوعه الدليل بما هو دليل ، أو الحجة بما هي حجة ، أي بصفة كونه دليلاً وحجة . كما نسب ذلك إلى المحقق القمي أعلى

(١) سيأتي في المبحث السادس بيان أنه لماذا يجب أن يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعي ولا يكفي الدليل الظني .

الله مقامه في قوانينه ، إذ جعل موضوع أصل علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة .

ولو كان الأمر كما ذهب إليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الأصول ، لأنها تكون حينئذ من مبادئه التصورية لا من مسائله . وذلك واضح ، لأن البحث عن حجية الدليل يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذي هو مفاد كان التامة ، لا بحثاً عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد كان الناقصة . والمعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع ـ أي موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله ـ معدود من مبادىء العلم التصورية ، لا من مسائله .

ولكن هنا ملاحظة ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد ، وهي :

إن تخصيص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة ـ كما فعل الكثير من مؤلفينا ـ يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل ، كما فعل صاحب القوانين ، وذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنما خصصوه بها لأنها معلومة الحجية عندهم ، فلا بد أنهم لاحظوها موضوعاً للعلم بما هي أدلة ، لا بما هي هي ، وإلا لجعلوا الموضوع شاملاً لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس والاستحسان ونحوهما ، وما كان وجه لتخصيصها بالأدلة الأربعة .

وحينئذ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدم ، وهو لزوم خروج عمدة مسائل علم الأصول عنه .

وعلى هذا يتضح أن مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلها ، لأن دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع خصوص الأدلة الأربعة ، وإن لزم عليه اشكال خروج أهم المسائل عنه .

ولو كان الموضوع هي الأدلة بما هي هي ـ كما ذهب إليه صاحب الفصول ـ لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة ، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يبحث عن دليليته وإن ثبت بعد البحث أنه ليس بدليل .

والخلاصة : انه إما أن نخصص الموضوع بـالأدلة الأربعـة فيجب أن نلتزم بمـا التزم بـه صـاحب القـوانين فتخـرج مبـاحث هـذا المقصـد الثـالث عن علم الاصول ، وإما أن نعمم الموضوع ـ كما هو الصحيـح ـ لكل مـا يصلح أن يدعى أنـه دليل ، فـلا يختص بالأربعـة . وحينئذ يصـح أن نلتزم بمـا التزم بـه صاحب الفصول وتدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم .

فالالتزام بـأن الموضـوع هي الأربعة فقط ثم الالتـزام بأنهـا بما هي هي لا يجتمعان .

وهذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الاصول لغير الأدلـة الأربعة ، وهو الذي نريد إثباته هنا . وقد سبقت الإشارة إلى ذلك ص ٦ من الجزء الأول .

والنتيجة : ان الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو :

«كل شيء يصلح أن يدعى أنه دليل وحجة» .

فيعم البحث كـل ما يقـال انه حجـة ، فيدخـل فيه البحث عن حجيـة خبر الواحد والظواهر والشهرة والإجماع المنقول والقياس والاستحسـان ونحو ذلـك ، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنة والإجماع والعقل .

فما ثبت أنه حجة من هذه الأمور أخذنا به ، وما لم يثبت طرحناه .

كمـا يدخـل فيه أيضـاً البحث عن مسألـة التعادل والتراجيح ، لأن البحث فيها ـ في الحقيقة ـ عن تعيين مـا هو حجـة ودليل من بين المتعـارضين ، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجة .

ونحن جعلناها في الجزء الأول ص ٨ خاتمـة لعلم الأصول اتبـاعاً لمنهـج القوم ، ورأينا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها وللاختصار .

٢ ـ معنى الحجة

١ ـ الحجة لغة : كل شيء يصلح أن يحتج به على الغير .

وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه . والظفر على الغير على نحوين :

اما بإسكاته وقطع عذره وابطاله .

واما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة له لدى الغير .

٢ ـ وأما الحجة في الاصطلاح العلمي فلها معنيان أو اصطلاحان :

(أ) ما عند المناطقة . ومعناها : «كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً» أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترابطها إلى العلم المجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن . وقد يطلقون الحجة أيضاً على نفس (الحد الأوسط) في القياس .

(ب) ما عند الاصوليين ، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها :

«كل شيء يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع» .

أي لا يكون سبباً للقطع بمتعلقه ، وإلا فمع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوي . أو قل بتعبير آخر :

«الحجة : كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتاً له» .

ونعني بكونه مثبتاً له : إن اثباته يكون بحسب الجعل من الشارع المكلف بعنوان أنه هو الواقع . وإنما يصح ذلك ويكون مثبتاً له فبضميمة الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي وعلى أنه حجة من قبل الشارع .

وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق معنى الجعل للحجية وكيف يثبت الحكم بالحجة .

وعلى هذا ، فالحجة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع ، أي أن القطع لا يسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوي ، لأن طريقية القطع ـ كما سيأتي ـ ذاتية غير مجعولة من قبل أحد .

وتكون الحجة بهذا المعنى الاصولي مرادفة لكلمة «الإمارة» .

كما أن كلمة «الدليل» وكلمة «الطريق» تستعملان في هذا المعنى ،

فيكونان مرادفتين لكلمة الإمارة والحجة أو كالمترادفتين .

وعليه ، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمة (مباحث الحجة) :

مباحث الإمارات .

أو مباحث الأدلة .

أو مباحث الطرق وكلها تؤدي معنىً واحداً .

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد أن استعمال كلمة (الحجة) في المعنى الذي تؤديه كلمة (الامارة) مأخوذ من المعنى اللغوي من باب تسمية الخاص باسم العام ، نظراً إلى أن الامارة مما يصح أن يحتج المكلف بها إذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له ، كما أنه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها ووقع في مخالفة الحكم الواقعي فيستحق العقاب على المخالفة .

٣ ـ مدلول كلمة الامارة والظن المعتبر

بعد أن قلنا : ان الامارة مرادفة لكلمة الحجة باصطلاح الاصوليين ، ينبغي أن ننقل الكلام إلى كلمة «الامارة» لنتسقط بعض استعمالاتها ،كما سنستعملها بدل كلمة الحجة في المباحث الآتية فنقول :

إنه كثيراً ما يجري على ألسنة الاصوليين اطلاق كلمة الامارة على معنى ما تؤديه كلمة (الظن) . ويقصدون من الظن (الظن المعتبر) : أي الذي اعتبره الشارع وجعله حجة . ويوهم ذلك أن الامارة والظن المعتبر لفظان مترادفان يؤديان معنى واحداً ،مع أنهما ليسا كذلك .

وفي الحقيقة أن هذا تسامح في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال لا أنه وضع آخر لكلمة الامارة . وإنما مدلول الامارة الحقيقي هو كل شيء اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سبباً للظن كخبر الواحد والظواهر .

والمجاز هنا :

أما من جهة اطلاق السبب على مسببه ، فيسمى الظن المسبب «امارة» .

وأمـا من جهة اطـلاق المسبب على سببه ، فتسمى الامـارة التي هي سبب للظن «ظناً» فيقولون :

الـظن المعتبر والـظن الخاص ، والاعتبـار والخصوصيـة إنمـا همـا لسبب الظن .

ومنشأ هذا التسامح في الإطلاق هو أن السر في اعتبار الامارة وجعلها حجة وطريقاً هو افادتها للظن دائماً أو على الاغلب ، ويقولون للثاني الذي يفيـد الظن على الأغلب : (الظن النوعي) على ماسيأتي بيانه .

٤ ـ الظن النوعي

ومعنى الظن النوعي : ان الامارة تكون من شأنها أن تفيد الظن عنـد غالب الناس ونوعهم ، واعتبارها عند الشارع إنما يكون من هـذه الجهة ، فـلا يضر في اعتبارها وحجيتها ألا يحصل منها ظن فعلي للشخص الذي قامت عنده الامـارة ، بـل تكون حجـة عنـد هـذا الشخص أيضـاً حيث ان دليـل اعتبـارهـا دل على أن الشارع إنما اعتبرها حجة ورضي بها طريقاً لأن من شـأنها أن تفيـد الظن وإن لم يحصل الظن الفعلي منها لدى بعض الاشخاص .

ثم لا يخفى عليك أنا قـد نعبر فيمـا يأتي تبعاً للاصـوليين فنقول : الـظن الخاص أو الظن المعتبـر أو الظن الحجـة ، وأمثال هـذه التعبيرات ، والمقصـود منها دائماً سبب الظن ، أعني الامارة المعتبرة وإن لم تفد ظنـاً فعلياً . فـلا يشتبه عليك الحال .

٥ ـ الامارة والأصل العملي

واصطلاح الامارة لا يشمـل (الأصل العملي) كـالبراءة والاحتيـاط والتخيير والاستصحاب ، بل هذه الاصول تقع في جانب والامارة في جانب آخر مقابل له فـإن المكلف إنما يـرجع إلى الاصـول إذا افتقـد الامـارة ، أي إذا لم تقم عنـده الحجة على الحكم الشرعي الواقعي . على ما سيأتي توضيحه وبيان السر فيه .

ولا ينـافي ذلك أن هـذه الاصول أيضـاً قد يـطلق عليها إنهـا حجـة ، فـإن اطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة في باب الإمارات ، بل بالمعنى اللغـوي

باعتبار أنها معذرة للمكلف إذا عمل بها وأخطأ الواقع ، ويحتج بهـا المولى على المكلف إذا خالفهاولم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب .

ولأجل هذا جعلنا باب (الاصـول العملية) بـاباً آخـر مقابـل باب (مبـاحث الحجة) .

وقد أشير في تعـريف الامارة إلى خـروج الاصول العمليـة بقولهم : «يثبت متعلقه» ، لأن الاصول العملية لا تثبت متعلقاتها ، لأنه ليس لسـانها لسـان إثبات الواقع والحكاية عنه ، وإنما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع وعدم ثبوت حجة عليه . وغاية شأنها أنهـا تكون معـذرة للمكلف .

ومن هنا اختلفوا في (الاستصحاب) أنه إمارة أو أصل ، باعتبار أن لـه شأن الحكاية عن الواقع واحرازه في الجملة ، لأن اليقين السابق غالباً ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق ، ولأن حقيقتـه ـ كما سيـأتي في موضعـه ـ البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل ولم يشـك في بقائـه . ولأجل هذا سمي الاستصحاب عند من يراه أصلاً : (أصلاً محرزاً) .

فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ما له من احراز وأنه يوجب الظن واعتبـر حجيته من هذه الجهة عده من الامـارات . ومن لاحظ فيه أن الشـارع إنما جعله مرجعاً للمكلف عند الشك والحيرة واعتبر حجيته من جهة دلالة الأخبار عليه عده من جملة الاصـول . وسيأتي إن شـاء الله تعالى شـرح ذلـك في محله مـع بيـان الحق فيه .

٦ ـ المناط في اثبات حجية الامارة

مما يجب أن نعرفـه ـ قبل البحث والتفتيش عن الامـارات التي هي حجة ـ المناط في إثبات حجية الامارة وأنه بأي شيء يثبت لنـا أنها حجـة يعول عليهـا . وهذا هو أهم شيء تجب معرفته قبل الدخول في المقصود ، فنقول :

إنه لا شك في أن الظن بما هو ظن لا يصح أن يكون هو المناط في حجية الامارة ولا يجوز أن يعول عليه في إثبات الواقـع ، لقولـه تعالى : ﴿إن الـظن لا

يغني من الحق شيئاً﴾ ، وقد ذم الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله : ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾ ، وقال تعالى : ﴿قل الله أذن لكم أم على الله تفترون ؟﴾ .

وفي هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جعل ما أذن به أمراً مقابلاً للافتراء عليه . فما لم يأذن به لا بد أن يكون افتراءاً بحكم المقابلة بينهما ، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذن منه فلا محالة يكون افتراءاً محرماً مذموماً بمقتضى الآية . ولا شك في أن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون إذن منه ، فيدخل في قسم الافتراء المحرم .

وعلى هذا التقرير ،فالقاعدة تقتضي أن الظن بما هو ظن لا يجوز العمل على مقتضاه ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه ، لأنه لا يغني من الحق شيئاً ، فيكون خرصاً باطلاً ، وافتراء محرماً .

هذا مقتضى القاعدة الأولية في الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة ، ولكن لو ثبت بدليل قطعي وحجة يقينية أن الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سبب مخصوص طريقاً لأحكامه واعتبره حجة عليها وارتضاه إمارة يرجع إليها وجوَّز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن ـ فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولية ، إذ لا يكون خرصاً وتخميناً ولا افتراء .

وخروجه من القاعدة يكون تخصيصاً بالنسبة إلى آية النهي عن اتباع الظن ، ويكون تخصيصاً بالنسبة إلى آية الافتراء لأنه يكون حينئذ من قسم ما أذن الله تعالى به ، وما أذن به ليس افتراء .

وفي الحقيقة ان الأخذ بالظن المعتبر الذي ثبت على سبيل القطع بأنه حجة لا يكون أخذاً بالظن بما هو ظن وإن كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظناً ، بل يكون أخذاً بالقطع واليقين ذلك القطع الذي قام على اعتبار ذلك السبب للظن ، وسيأتي أن القطع حجة بذاته لا يحتاج إلى جعل من أحد .

ومن هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعة من الاخبارين على الاصوليين

من أخذهم ببعض الامارات الظنية الخاصة كخبر الواحـد ونحوه إذ شنعـوا عليهم بأنهم أخذوا بالظن الذي لا يغني من الحق شيئاً .

وقد فاتهم أن الاصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهـة انها ظنون فقط ، بل أخذوا بهـا من جهة أنهـا معلومة الاعتبـار على سبيل القـطع بحجيتهـا ، فكان أخـذهم بهـا في الحقيقـة أخـذاً بـالقـطع واليقين ، لا بـالـظن والخرص والتخمين .

ولأجل هذا سميت الامارات المعتبرة بالطرق العلمية نسبة إلى العلم القائم على اعتبارها وحجيتها ، لأن حجيتها ثابتة بالعلم .

* * *

إلى هنـا يتضح مـا أردنا أن نـرمي إليه ، وهـو أن المناط في إثبـات حجية الامارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو؟ .

ـ انه العلم القائم على اعتبارها وحجيتها ، فإذا لم يحصـل العلم بحجيتها واليقين بإذن الشارع بالتعويل عليها والأخذ بها ، لا يجـوز الأخذ بهـا وإن أفادت ظناً غالباً لأن الأخذ بها يكون حينئذ خرصاً وافتراء على الله تعالى .

ولأجل هذا قالوا : يكفي في طرح الامارة أن يقع الشك في اعتبـارها ، أو فقـل على الاصح : يكفي ألا يحصـل العلم باعتبـارهـا ، فـإن نفس عـدم العلم بـذلك كـاف في حصول العلم بعـدم اعتبارهـا ، أي بعدم جـواز التعويـل عليهـا والاستناد إليها . وذلك كالقياس والاستحسان وما إليهما وإن أفادت ظناً قوياً .

ولا نحتـاج في مثل هـذه الامـور إلى الـدليـل على عـدم اعتبـارهـا وعـدم حجيتها ، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجية الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه في مقام العمل ، وبعدم صحة التعويل عليه ، فيكون القطع مأخـوذاً في موضوع حجية الامارة .

* * *

ويتحصل من ذلك كله أن اماريـة الامارة وحجية الحجة إنما تحصل وتتحقق

بوصول علمها إلى المكلف ، وبدون العلم بالحجية لا معنى لفرض كون الشيء امارة وحجة ، ولذا قلنا :

إن مناط إثبات الحجة وقوامها (العلم) . فهو مأخوذ في موضوع الحجية فإن العلم تنتهي إليه حجية كل حجة .

ولزيادة الايضاح لهذا الأمر ، ولتمكين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهية ، نقول من طريق آخر لإثباتها :

أولاً : ان الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته .

وهذه مقدمة واضحة قطعية ، وإلا لو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهي عن اتباعه والعمل به ولو في بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية ، لأن ما هو بذاته حجة يستحيل النهي عن الأخذ به ، كما سيأتي في حجية القطع (المبحث الآتي) ولا شك في وقوع النهي عن اتباع الظن في الشريعة الإسلامية المطهرة ، ويكفي في إثبات ذلك قوله تعالى :

﴿إن يتبعون إلا الظن . .﴾ .

ثانياً : إذا لم يكن الظن حجة بذاته ، فحجيته تكون عرضية ، أي أنها تكون مستفادة من الغير .

فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفادة منه حجية الظن .

فإن كان هو القطع ، فذلك هو (المطلوب) .

وإن لم يكن قطعاً ، فما هو ؟ .

وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن ، فانه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته .

ولكن الظن الثاني القائم على حجية الظن الأول أيضاً ليس حجة بذاته ، إذ لا فرق بين ظن وظن من هذه الناحية .

فننقل الكلام إلى هذا (الظن الثاني) ، ولا بد أن تكون حجيته أيضاً مستفادة من الغير ، فما هو ذلك الغير ؟ .

فإن كان هو القطع ،فذلك هو(المطلوب) .

وإن لم يكن قطعاً ، فظن ثالث .

فتنقل الكلام إلى هذا (الظن الثالث) ، فيحتاج إلى (ظن رابع) .

وهكذا إلى غير النهاية ، ولا ينقطع التسلسل إلا بالانتهاء إلى ما هو حجة بذاته وليس هو إلا (العلم) .

ثالثاً : فانتهى الأمر بالأخير إلى (العلم) . . فتم المطلوب .

وبعبارة أسد وأخصر ، نقول :

إن الظن لما كانت حجيته ليست ذاتية ، فلا تكون إلا بالعرض ؛ وكل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما هو بالذات ، ولا مجاز بلا حقيقة .

وما هو حجة بالذات ليس إلا (العلم) .

فانتهى الأمر بالأخير إلى (العلم) .

وهذا ما أردنا إثباته ، وهو أن قوام الامارة والمناط في إثبات حجيتها هو (العلم) فانه تنتهي إليه حجية كل حجة ، لأن حجيته ذاتية .

٧ ـ حجية العلم ذاتية

كررنا في البحث السابق القول بأن «حجية العلم ذاتية» ووعدنا ببيانها ، وقد حل هنا الوفاء بالوعد ؛ فنقول :

قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجيته ذاتية ، فإن معناه أن حجيته منبعثة من نفس طبيعة ذاته ، فليست مستفادة من الغير ولا تحتاج إلى جعل من الشارع ولا إلى صدور أمر منه باتباعه ، بل العقل هو الذي يكون حاكماً بوجوب اتباع ذلك الشيء .

وما هذا شأنه ليس هو إلا العلم .

ولقد أحسن الشيخ العظيم الانصاري (قده) مجلي هذه الابحاث في تعليل

وجوب متابعة القطع[1] فانه بعد أن ذكر أنه «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً» علل ذلك بقوله : «لأنه بنفسه طريق إلى الواقع وليست طريقيته قابلة لجعل الشارع اثباتاً أو نفياً» .

وهذا الكلام فيه شيء من الغموض بعد أن اختلفت تعبيرات الاصوليين من بعده ، فنقول لبيانه :

إن هنا شيئين أو تعبيرين :

أحدهما : وجوب متابعة القطع والأخذ به .

ثانيهما : طريقية القطع للواقع .

فما المراد من كون القطع حجة بذاته ؟ .

هل المراد أن وجوب متابعته أمر ذاتي له ، كما وقع في تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين ، أم أن المراد أن طريقيته ذاتية ؟ .

وإنما صح أن يسأل هذا السؤال ، فمن أجل قياسه على الظن حينما نقول : إنه حجة ، فان فيه جهتين :

١ ـ **جهة طريقيته للواقع** فحينما نقول : ان حجيته مجعولة ، نقصد أن طريقيته مجعولة ، لأنها ليست ذاتية له ، لوجود احتمال الخلاف . فالشارع يجعله طريقاً إلى الواقع بإلغاء احتمال الخلاف ، كأنه لم يكن فتتم بذلك طريقيته الناقصة ليكون كالقطع في الايصال إلى الواقع . وهذا المعنى هو المجعول للشارع .

٢ ـ **جهة وجوب متابعته** فحينما نقول : انه حجة ، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن والأخذ به أمراً مولوياً . فينتزع من هذا الأمر أن هذا الظن موصل إلى الواقع ومنجز له . فيكون المجعول هذا الوجوب ، ويكون هذا

---

(١) مما يجب التنبيه عليه أن المراد من العلم هنا هو «القطع» أي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف ، ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقاً للواقع في نفسه ، وإن كان في نظر القاطع لا يراه إلا مطابقاً للواقع ، فالقطع الذي هو حجة تجب متابعته أعم من اليقين والجهل المركب . يعني أن المبحوث عنه هو العلم من جهة أنه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع .

معنى حجية الظن . وإذا كان هذا حال الظن ، فالقطع ينبغي أن يكون له أيضاً هاتان الجهتان ، فنلاحظهما حينما نقول مثلاً : إن حجيته ذاتية اما من جهة كونه طريقاً بذاته واما من جهة وجوب متابعته لذاته .

ولكن ـ في الحقيقة ـ أن التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن مسامحة ظاهرة ، منشأها ضيق العبارة عن المقصود ، إذ يقاس على الظن ، والسر في ذلك واضح ، لأنه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الأخذ بالواقع المقطوع به ، فضلاً عن أن يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به ، أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة أو نحوهما . إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الإنسان ، فإذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به .

وهذه اللابدّية لابـدِّية عقلية[1] منشأها أن القطع بنفسه طريق إلى الواقع ، وعليه فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع ، وان نفسه نفس انكشاف الواقع . فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة .

وهذا هو السر في تعليل الشيخ الانصاري رحمه الله لوجوب متابعته بكونه طريقاً بذاته ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب . ومن أجل هذا ركز البحث كله على طريقيته الذاتية .

ويظهر لنا ـ حينئذ ـ أنه لا معنى لأن يقال في تعليل حجيته الذاتية : ان وجوب متابعته أمر ذاتي له .

وإذا اتضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقاً ذاتياً ، وهو كل البحث عن حجية القطع وما وراءه من الكلام فكله فضول ، وعليه فنقول :

تقدم أن القطع حقيقته انكشاف الواقع ، لأنه حقيقة نورية محضة لا غطش فيها ولا احتمال للخطأ يرافقها . فالعلم نور لذاته نور لغيره ، فذاته نفس

(١) هذه اللابدية العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذي هو وجوب عقلي . لأنه داخل في الآراء المحمودة التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء ، كما شرحناه في الجزء الثاني .

الانكشاف لا أنه شيء له الانكشاف .

وقد عرفتم في مباحث الفلسفة أن الذات والذاتي يستحيل جعله بالجعل التأليفي ، لأن جعل شيء لشيء إنما يصح أن يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول والمجعول له . وواضح انه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته أي بين الشيء ونفسه ، ولا بينه وبين ذاتياته .

وهذا معنى قولهم المشهور : «الذاتي لا يعلل» .

وإنما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط أي خلقه وايجاده .

وعليه ، فلا معنى لفرض جعل الطريقية للقطع جعلاً تأليفياً ، بأي نحو فرض للجعل سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً ، فإن ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع ، وجعل الطريق لذات الطريق .

وعلى تقدير التنزل عن هذا وقلنا مع من قال : ان القطع شيء له الطريقية والكاشفية عن الواقع ، كما وقع في تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين عن الشيخ ـ فعلى الأقل تكون الطريقية من لوازم ذاته التي لا تنفك عنه ، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة . ولوازم الذات كالذات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التأليفي على ما هو الحق ، وإنما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل الذات . وقد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة .

وإذا استحال جعل الطريقية للقطع استحال نفيها عنه ، لأنه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها يستحيل نفي الذات ولوازمها عنها وسلبها بالسلب التأليفي .

بل نحن إنما نعرف استحالة جعل الذات والذاتي ولوازم الذات بالجعل التأليفي لأنا نعرف أولاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها وامتناع انفكاك لوازمها عنها ، كما تقدم بيانه .

على أن نفي الطريقية عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع وفي نظره ، فانه ـ مثلاً ـ حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه أن يقطع

ثانياً بأن هذا القطع ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع ، فإن معنى هذا أن يقطع ثانياً بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله .

وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجدانه يستحيل أن يقع منه حتى لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الأول ولا يصح هذا إلا إذا تبدل قطعه وزال . وهذا شيء آخر غير ما نحن في صدده .

والحاصل أن اجتماع القطعين بالنفي والإثبات محال كاجتماع النفي والإثبات بل يستحيل في حقه حتى احتمال أن قطعه ليس طريقاً إلى الواقع . فإن هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده ، وانقلابه إلى الظن . فما فرض أنه قطع لا يكون قطعاً ، وهو خلف محال .

وهذا الكلام لا ينافي أن يحتمل الإنسان أو يقطع أن بعض علومه على الإجمال غير المعين في نوع خاص ولا في زمن من الأزمنة كان على خطأ ، فانه بالنسبة إلى كل قطع فعلي بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطئه ، وإلا لو اتفق له ذلك لانسلخ عن كونه قطعاً جازماً .

نعم لو احتمل خطأ أحد علوم محصورة ومعينة في وقت واحد فانه لا بد أن تنسلخ كلها عن كونها اعتقاداً جازماً ، فإن بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان .

والخلاصة : ان القطع يستحيل جعل الطريقية له تكويناً وتشريعاً ، ويستحيل نفيها عنه ، مهما كان السبب الموجب له .

* * *

وعليه ، فلا يعقل التصرف بأسبابه ، كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات عقلية ، وقد أشرنا إلى ذلك في الجزء الثاني ص ١٨٥ .

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الاشخاص بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر ، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قياساً على كثير الشك الذي حكم شرعاً بعدم الاعتبار بشكه في ترتب أحكام الشك .

وكـذلك لا يمكن التصـرف فيه من جهـة الأزمنة ولا من جهـة متعلقـه بـأن يفرق في اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلا يعتبر ، وبين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر .

فإن القطع في كـل ذلك طـريقيته ذاتيـة غير قـابلة للتصرف فيهـا بوجـه من الوجوه وغير قابلة لتعلق الجعل بها نفياً واثباتاً . وإنما الذي يصح ويمكن أن يقع في الباب هو إلفات نظر الخاطىء في قطعه إلى الخلل في مقدمات قطعـه ، فإذا تنبـه إلى الخلل في سبب قطعـه فلا محـالة أن قـطعـه سيتبـدل امـا إلى احتمـال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف ولا ضير في ذلك . وهذا واضح .

٨ ـ موطن حجية الامارات

قد أشرنا في مبحث الإجزاء (الجزء الثاني ص ٢٢٠ س ١٤) إلى أن جعل الـطرق والامارات يكـون في فرض لتمكن من تحصيـل العلم . وأحلنا بيـانه إلى محله . وهذا هو محله ، فنقول :

إن غرضنا من ذلك القول هو أننا إذ نقول : ان إمارةً حجـةً كخبر الـواحد ـ مثلاً ـ فإنما نعني أن تلك الامارة مجعولة حجة مطلقاً ، أي أنها في نفسهـا حجة مـع قطع النـظر عن كـون الشخص الـذي قـامت عنـده تلك الامـارة متمكنـاً من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهي حجة يجوز الـرجوع إليهـا لتحصيل الاحكام مطلقـاً حتى في موطن يمكن فيـه أن يحصل القـطع بالحكم لمن قـامت عنده الامارة ، أي كان باب العلم بالنسبة إليه مفتوحاً .

فمثلاً : إذا قلنا بحجية خبر الواحد فانا نقول أنه حجة حتى في زمان يسـع المكلف أن يـرجع إلى المعصـوم رأساً فيـأخذ الحكم منـه مشـافهـة على سبيـل اليقين ، فانه في هذا الحال لو كان خبر الواحد حجة ، يجوز للمكلف أن يرجـع إليه ، ولا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم .

وعلى هـذا ، فلا يكـون موطن حجيـة الامارات في خصـوص مورد تعـذر حصول العلم أو امتناعـه ، أي ليس في خصوص مـورد انسداد بـاب العلم ، بل الأعـم من ذلك . فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه .

نعم ، مع حصول العلم بالواقع فعلاً لا يبقى موضع للرجوع إلى الامارة بل لا معنى لحجيتها حينئذ ، لا سيما مع مخالفتها للعلم ، لأن معنى ذلك انكشاف خطئها .

ومن هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الاصوليين وبحثهم ، إذ للسائل ـ كما سيأتي ـ أن يسأل : كيف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع إلى الامارات الظنية مع انفتاح باب العلم بالأحكام ، إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطئها ؟ ولا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله . بل ذلك قبيح يستحيل في حقه .

ولأجل هذا السؤال المحرج سلك الاصوليون عدة طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجية الامارات . وسيأتي بيان هذه الطرق والصحيح منها في البحث (١٢) ص ٣٣ .

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا : من أن موطن حجية الامارات وموردها ما هو اعم من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه .

ومن هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجية خبر الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم ، كما صنع صاحب المعالم ، فانه لما كان المقصود إثبات حجية خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد .

على أن دليل الانسداد إنما يثبت فيه حجية مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتي بيانه ، فلا يثبت به حجية ظن خاص بما هو ظن خاص .

نعم ، استدل بعضهم على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير ولا يبعد صحة ذلك ، ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الاخبار التي بأيدينا التي نعلم على الاجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له . ولا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره ، مع انحصار السنة في هذه الأخبار التي بأيدينا .

وحينئذ نلتجىء إلى الاكتفاء بما يفيد الظن والاطمئنان من هذه الأخبار

وهذا ما نعنيه بخبر الواحد .

والفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير : ان الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنة وغيرها . والصغير هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الاخرى ، والمفروض أنه ليس لدينا إلا هذه الأخبار التي لا يفيد أكثرها العلم ، وبعضها حجة قطعاً وموصل إلى الواقع .

٩ ـ الظن الخاص والظن المطلق

تكرر منا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق ، وهو اصطلاح للاصوليين المتأخرين فينبغي بيان ما يعنون بهما ، فنقول :

١ ـ **يراد من الظن الخاص** : كل ظن قام دليل قطعي على حجيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير .

وعليه فيكون المراد منه الإمارة التي هي حجة مطلقاً حتى مع انفتاح باب العلم ، ويسمى أيضاً (الطريق العلمي) نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته كما تقدم .

٢ ـ **يراد من الظن المطلق** : كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته واعتباره .

فيكون المراد منه الامارة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلمي ، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلمية المؤدية إليها .

ونحن في هذا المختصر لا نبحث إلا عن الظنون الخاصة فقط ، أما الظنون المطلقة فلا نتعرض لها ، لثبوت حجية جملة من الامارات المغنية عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلمي . فلا تصل النوبة إلى هذا الفرض حتى نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجية مطلق الظن .

ولكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغي ألا يخلو هذا المختصر من الإشارة إلى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويراً لذهن الطالب ، فنقول :

١٠ ـ مقدمات دليل الانسداد

ان الدليل المعروف بـ (دليل الانسداد) يتألف من مقـدمات أربـع إذا تمت يترتب عليها حكم العقـل بلزوم العمل بمـا قام عليـه الظن في الاحكـام أي ظن كان ، عدا الظن الثابت فيـه ـ على نحو القـطع ـ عدم جـواز العمل بـه كالقيـاس مثلاً .

ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات :

١ ـ **المقدمة الأولى** : دعوى انسداد باب العلم والعلمي في معـظم أبواب الفقـه في عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السـلام . وقد علمت أن أسـاس المقدمات كلها هي هذه المقدمة ، وهي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها ، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب الفقه فـانهار هـذا الدليل من أساسه .

٢ ـ **المقـدمة الثـانية** : انـه لا يجـوز إهمـال امتثـال الأحكـام الـواقعيـة المعلومـة اجمالاً ، ولا يجوز طرحها في مقام العمل .

وإهمالها وطرحها يقع بفرضين :

اما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم والأطفال ولا تكليف علينا .

واما بأن نرجع إلى اصالة البراءة واصالة عدم التكليف في كـل موضـع لا يعلم وجوبه وحرمته . وكلا الفرضين ضروري البطلان .

٣ ـ **المقدمة الثالثة** : انه بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومة إجمالاً فإن الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها :

(أ) تقليد من يرى انفتاح باب العلم .

(ب) الأخذ بالاحتياط في كل مسألة .

(جـ) الرجوع إلى الاصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب ، حسبما يقتضيه حال المسألة .

(د) الرجوع إلى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم ، وفيما عداها يرجع إلى الاصول العملية .

ولا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الأولى ، فتتعين الرابعة .

أما الأولى : وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلا يجوز ، لأن المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطئه وأنه على جهل .

وأما الثانية : وهي الأخذ بالاحتياط ، فانه يلزم منه العسر والحرج الشديدان ، بل يلزم اختلال النظام أو كلف جميع المكلفين بذلك .

وأما الثالثة : وهي الأخذ بالأصل الجاري فلا يصح أيضاً لوجود العلم الاجمالي بالتكاليف ، ولا يمكن ملاحظة كل مسألة على حدة غير منضمة إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهولة الحكم . والحاصل أن وجود العلم الإجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء أصل البراءة والاستصحاب ، ولو في بعضها .

٤ ـ **المقدمة الرابعة** : انه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن ، وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظن وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح أي الموهوم . ولا شك في أن الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح ، وهو قبيح عقلاً .

وعليه ، فيتعين الأخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به كالقياس . (وهو المطلوب) .

وفي فرض الظن المقطوع بعدم حجيته يرجع إلى الاصول العملية ، كما يرجع إليها في المسائل المشكوكة التي لا يقوم فيها ظن أصلاً .

ولا ضير حينئذ بالرجوع إلى الاصول العملية لانحلال العلم الاجمالي بقيام الظن في معظم المسائل الفقهية إلى : علم تفصيلي بالأحكام التي قامت عليها الحجة ، وشك بدوي في الموارد الأخرى ، فتجري فيها الاصول .

هذه خلاصة : (مقدمات دليل الانسداد) ، وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها ، ويكفي ما ذكرناه عنها بالاختصار .

١١ ـ اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل

قام اجماع الإمامية على أن احكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها ، أي أن حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم ، فانه مكلف به على كل حال .

فالصلاة ـ مثلاً ـ واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه ، فلا يكون العلم دخيلاً في ثبوت الحكم أصلاً .

وغاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي ، بمعنى أنه لا يتنجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب إلا إذا علم به ، سواء كان العلم تفصيلياً أو اجمالياً[1] ، أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم .

فالعلم وما يقوم مقامه يكون ـ على ما هو التحقيق ـ شرطاً لتنجز التكليف لا علة تامة ، خلافاً للشيخ الأخند صاحب الكفاية قدس سره . فإذا لم يحصل العلم ولا ما يقوم مقامه بعد الفحص واليأس لا يتنجز عليه التكليف الواقعي ، يعني لا يعاقب المكلف لو وقع في مخالفته عن جهل . وإلا لكان العقاب عليه عقاباً بلا بيان ، وهو قبيح عقلاً ، (وسيأتي إن شاء الله تعالى في أصل البراءة شرح ذلك) .

وفي قبال هذا القول زعم من يرى أن الأحكام إنما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجة ، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجة عليه لا حكم في حقه حقيقة وفي الواقع .

ومن هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد ، إذ يقول : ان كل مجتهد مصيب وسيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى في هذا الجزء .

---

(١) سيأتي في الجزء الرابع إن شاء الله تعالى مدى تأثير العلم الاجمالي في تنجيز الأحكام الواقعية .

وعن الشيخ الأنصاري ـ أعلى الله مقامه ـ وعن غيره أيضاً كصاحب الفصول رحمه الله ، أن أخبارنا متواترة معنى في اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل وهو كذلك .

و(الدليل على هذا الاشتراك) ـ مع قطع النظر عن الاجماع وتواتر الأخبار ـ واضح ، وهو أن نقول :

١ ـ ان الحكم لو لم يكن مشتركاً لكان مختصاً بالعالم به إذ لا يجوز أن يكون مختصاً بالجاهل به ، وهو واضح .

٢ ـ وإذا ثبت أنه مختص بالعالم ، فإن معناه تعليق الحكم على العلم به .

٣ ـ ولكن تعليق الحكم على العلم به محال ، لأنه يلزم منه الخلف .

٤ ـ إذن يتعين أن يكون مشتركاً بين العالم والجاهل .

بيان لزوم الخلف : انه لو كان الحكم معلقاً على العلم به كوجوب الصلاة مثلاً ، فانه يلزمه ـ بل هو نفس معنى التعليق ـ عدم الوجوب لطبيعي الصلاة ، إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب ، بينما أن تعلق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقاً بطبيعي الصلاة . فما فرضناه متعلقاً بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقاً بطبيعيها ، بل بخصوص معلوم الوجوب .

وهذا هو الخلف المحال .

وببيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به نقول :

إن تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المحال ، وهو استحالة العلم بالحكم ، والذي يستلزم منه المحال محال ، فيستحيل نفس الحكم .

وذلك لأنه قبل حصول العلم لا حكم ـ حسب الفرض ـ ، فإذا أراد أن يعلم ، يعلم بماذا ؟ .

فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول .

وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه ،

لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه . وهو واضح .

وعلى هذا ، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به . وإذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل ، أي بثبوته واقعاً في صورتي العلم والجهل ، وإن كان الجاهل القاصر معذوراً أي أنه لا يعاقب على المخالفة . وهذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقه .

* * *

ولكنه قد يستشكل في استكشاف اشتراك الأحكام في هذا الدليل بما تقدم منا في الجزء الأول «ص ٦٥ و ١٥١» ، من أن الاطلاق والتقييد متلازمان في مقام الاثبات لأنهما من قبيل العدم والملكة ، فإذا استحال التقييد في مورد استحال معه الاطلاق أيضاً . فكيف ـ إذن ـ نستكشف اشتراك الأحكام من اطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم . والاطلاق كالتقييد محال بالنسبة إلى قيد العلم في أدلة الأحكام .

وقد أصر شيخنا النائيني أعلى الله مقامه على امتناع الاطلاق في ذلك ، وقال بما محصله : انه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الاحكام ، بل لا بد لاثباته من دليل آخر سماه «متمم الجعل» ، على أن يكون الاشتراك من باب «نتيجة الاطلاق» ، كاستفادة تقييد الأمر العبادي بقصد الامتثال من دليل ثان «متمم للجعل» على أن يكون ذلك من باب «نتيجة التقييد» وكاستفادة تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل ، على أن يكون ذلك أيضاً من باب نتيجة التقييد .

وقال بما خلاصته : يمكن استفادة الاطلاق في المقام من الأدلة التي ادعى الشيخ الانصاري تواترها ، فتكون هي المتممة للجعل .

أقول : ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله :

ان هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الاحكام متوقفة على إثبات اطلاق أدلتها بالنسبة إلى العالم بها ، غير أن المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الاحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلة . فيكون التقابل بين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اشتراك الاحكام واختصاصها بـالعالم من قبيـل تقابـل السلب والايجاب ، لا من بـاب تقابـل العدم والملكـة ، لأن المـراد من الاشتـراك نفس عـدم الاختصـاص بالعالم .

وهـذا السلب يكفي في استفادتـه من أدلة الأحكـام من نفس إثبات امتنـاع الاختصاص ، ولا يحتاج إلى مؤنة زائدة لإثبات الاطلاق أو اثبات نتيجة الاطـلاق بمتمم الجعـل من إجماع أو أدلـة أخرى ، لأنـه من نفس امتناع التقييـد نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم .

نعم يتم ذلك الاشكال لو كان امتنـاع التقييد ليس إلا من جهـة بيانيـة وفي مرحلة الانشاء في دليـل نفس الحكم ، وإن كان واقعـه يمكن أن يكون مقيـداً أو مـطلقاً مـع قطع النـظر عن أدائه بـاللفظ ، فإنـه حينئذ لا يمكن بيـانه بنفس دليله الأول فنحتـاج إلى استكشاف الـواقع المـراد من دليل آخـر نسميـه متمم الجعـل ولأجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل ، فتحصل لنا نتيجة الاطلاق أو نتيجة التقييـد من دون أن يحصل تقييد أو اطلاق المفروض أنهما مستحيلان كما كان الحال في تقييد الوجوب بقصد الامتثال في الواجب التعبدي .

أما لو كان نفس الحكم واقعاً مع قطع النـظر عن أدائه بـأية عبـارة كانت ـ كما فيما نحن فيه ـ يستحيل تقييده سواء أدي ذلك ببيان واحد أو ببيانين أو بـألف بيـان ، فإن واقعـه لا محالـة ينحصر في حـالة واحـدة ، وهو أن يكـون في نفسه شاملاً لحالتي وجود القيد المفروض وعدمه .

وعليه ، فلا حاجة في مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس اطـلاق دليله الأول ولا من دليل ثانٍ متمم للجعل . ولا نمانع أن نسمي ذلك «نتيجة الاطلاق» إذا حلا لكم هذا التعبير .

ويبقى الكـلام حينئـذ في وجـه تقييـد وجـوب الجهـر والاخفـات والقصـر والإتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى بمتمم الجعل ، والمفروض أن هذا التقييد ثابت في الشريعة ، فكيف تصححون ذلك ؟ ـ فنقول :

انه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد أن نلتمس توجيهاً لهذا الـظاهر من الأدلـة . وينحصر التـوجيه في أن نفـرض أن يكون هـذا التقييـد من بـاب اعفـاء

الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الإعادة والقضاء واسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كإعفاء الناسي ، وإن كان الوجوب واقعاً غير مقيد بالعلم . والاعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما .

ويشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات في البابين عبرت بسقوط الاعادة عنه ، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام فيمن صلى في السفر أربعاً : «ان كانت قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد ، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة» .

١٢ ـ تصحيح جعل الامارة

بعدما ثبت أن جعل الامارة يشمل فرض انفتاح باب العلم ـ مع ما ثبت من اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل ـ تنشأ «شبهة عويصة» في صحة جعل الامارة قد أشرنا إليها فيما سبق ص ٢٥ ، وهي :

انه في فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول إليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتباع الامارة الظنية ، وهي ـ حسب الفرض ـ تحتمل الخطأ المفوت للواقع . والإذن في تفويته قبيح عقلاً ، لأن الامارة لو كانت دالة على جواز الفعل ـ مثلاً ـ وكان الواقع هو الوجوب أو الحرمة ، فإن الاذن باتباع الامارة في هذا الفرض يكون اذناً بترك الواجب أو فعل الحرام ، مع أن الفعل لا يزال باقياً على وجوبه الواقعي أو حرمته الواقعية مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفة الواقع حسب الفرض ، ولا شك في قبح ذلك من الحكيم .

وهذه الشبهة هي التي ألجأت بعض الاصوليين إلى القول بأن الامارة مجعولة على نحو «السببية» ، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الامارة على نحو «الطريقية» التي هي الأصل في الامارة على ما سيأتي من شرح ذلك قريباً .

والحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الامارة على نحو الطريقية ، لأن المفروض أن الامارة قد ثبتت حجيتها قطعاً فلا بد أن يفرض ـ حينئذ ـ في قيام الامارة أو في اتباعها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطئها حتى لا يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً ، ما دام

أن تفويته له يكون لمصلحة أقوى وأجدى أو مساوية لمصلحة الواقع فينشأ على طبق مؤدى الامارة حكم ظاهري بعنوان أنه الواقع ، إما أن يكون مماثلاً للواقع عند الإصابة أو مخالفاً له عند الخطأ .

ونحن ـ بحمد الله تعالى ـ نرى أن الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقية ، فلا حاجة إلى فرض السببية .

والوجه في دفع الشبهة : انه بعد أن فرضنا أن القطع قام على أن الامارة الكذائية كخبر الواحد حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم ؛ فلا بد أن يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لأمر علم به وغاب عنا علمه . ولا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما ، وكل منهما جائز عقلاً لا مانع منه :

١ ـ أن يكون قد علم بأن اصابة الامارة للواقع مساوية لاصابة العلوم التي تتفق للمكلفين أو أكثر منها . بمعنى أن العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساوياً لخطأ الامارة المجعولة أو أكثر خطأ منها .

٢ ـ أن يكون قد علم بأن في عدم جعل امارات خاصة لتحصيل الاحكام والاقتصار على العلم تضييقاً على المكلفين ومشقة عليهم ، لا سيما بعد ان كانت تلك الامارات قد اعتادوا سلوكها والأخذ بها في شؤونهم الخاصة وأمورهم الدنيوية وبناء العقلاء كلهم كان عليها .

وهذا الاحتمال الثاني قريب إلى التصديق جداً ، فإنه لا نشك في أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة في تحصيل جميع الأحكام أمر فيه ما لا يوصف من الضيق والمشقة ، لا سيما أن ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية .

وعليه ، فمن القريب جداً أن الشارع إنما رخّص في اتباع الامارات الخاصة فلغرض تسهيل الأخذ باحكامه والوصول إليها . ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد

تفوت أحياناً على بعض المكلفين عند العمل بالامـارة لو أخـطأت . وهذا أمــر معلوم من طـريقـة الشـريعـة الإسـلاميـة التي بنيت في تشــريعهـا على التيسيــر والتسهيل .

وعلى التقديرين والاحتمالين فإن الشارع في اذنه باتباع الامـارة طريقـاً إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لا بد أن يفرض فيـه أنه قـد تسامـح في التكاليف الـواقعية عنـد خطأ الامـارة ، أي أن الامـارة تكـون معـذرة للمكلف فـلا يستحق العقاب في مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة في خطأ القطع ، لا أنه بقيام الإمارة يحدث حكم آخر ثانوي ، بل شأنها في هذه الجهة شأن القـطع بلا فرق .

ولذا إن الشارع في الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيـل الواقـع على كل حال أمر باتباع الاحتياط ولم يكتف بالظنون فيها ، وذلك كموارد الـدماء والفروج .

١٣ ـ الامارة طريق أو سبب

قد أشرنا في البحث السابق إلى مذهبي السببية والـطريقية في الامـارة وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف .

فـإن ذلك من الأمـور التي وقعت أخيراً مـوضع البحث والـرد والبـدل عنـد الاصــوليين ، فـاختلفــوا في أن الامـارة هــل هي حجـة مجعــولـة على نحــو (الطريقية) ، أو انها حجة مجعولة على نحو (السببية) ، أي أنها طريق أو سبب .

والمقصود من كونها طريقـاً : انها مجعـولة لتكـون موصلة فقط إلى الـواقع للكشف عنه ، فإن أصابته فانه يكون منجزاً بها وهي منجزة له ، وإن أخطأته فانها حينئذ تكون صرف معذر للمكلف في مخالفة الواقع .

والمقصـود من كونهـا سبباً : انهـا تكون سببـاً لحدوث مصلحـة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الاحكام الواقعية على تقدير الخطأ ، فينشىء الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدَّت إليه الامارة .

والحق أنها مأخوذة على نحو (الطريقية) .

والسر في ذلك واضح بعدما تقدم ، فإن القول بالسببية ـ كما قلنا ـ مترتب على القول بالطريقية ، يعني ان منشأ قول من قال بالسببية هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقية ، فيلتجىء إلى فرض السببية .

أما إذا أمكن تصحيح الطريقية فلا يبقى دليل على السببية ويتعين كون الامارة طريقاً محضاً ، لأن الطريقية هي الأصل فيها .

ومعنى ان الطريقية هي الأصل : إن طبع الامارة لو خليت ونفسها يقتضي أن تكون طريقاً محضاً إلى مؤداها ، لأن لسانها التعبير عن الواقع والحكاية والكشف عنه . على أن العقلاء إنما يعتبرونها ويستقر بناؤهم عليها فلأجل كشفها عن الواقع ، ولا معنى لأن يفرض في بناء العقلاء أنه على نحو السببية ، وبناء العقلاء هو الأساس الأول في حجية الامارة كما سيأتي .

نعم إذا منع مانع عقلي من فرض الامارة طريقاً من جهة الشبهة المتقدمة أو نحوها ، فلا بد أن تخرج على خلاف طبعها ونلتجىء إلى فرض السببية .

ولما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقية فلا تصل النوبة إلى التماس دليل على سببيتها أو طريقيتها ، إذ لا موضع للترديد والاحتمال لنحتاج إلى الدليل .

* * *

هذا وقد يلتمس الدليل على السببية من نفس دليل حجية الامارة بأن يقال : ان دليل الحجية ـ لا شك ـ يدل على وجوب اتباع الامارة . ولما كانت الاحكام تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها ، فلا بد أن يكون في اتباع الامارة مصلحة تقتضي وجوب اتباعها وإن كانت على خطأ في الواقع . وهذه هي السببية بعينها .

أقول : والجواب عن ذلك واضح فانّا نسلم ان الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ، ولكن لا يلزم في المقام أن يكون في نفس اتباع الامارة مصلحة ، بل يكفي أن ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع ، فيكون جعل وجوب اتباع الامارة لغرض تحصيل مصلحة الواقع . بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك ،

لأنـه ـ لا شـك ـ أن الغـرض من جعـل الامـارة هي الـوصـول بهـا إلى الـواقـع فالمحافظة على الواقع والوصول إليه هو الباعث على جعل الامارة لغـرض تنجيزه وتحصيله ، فيكون الأمر باتباع الامارة طريقاً إلى تحصيل الواقع .

ولذا نقول : إذا لم تصب الـواقع لا تكليف هنـاك ولا تدارك لمـا فات من الواقع ، وما هي إلا المعذرية في مخالفته ورفع العقاب على المخالفـة ، لا أكثر وهذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الامارة التي قد تخطىء .

وعلى هذا ، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق بـاتباع الامـارة بما هـو أمر طريقي مخالفة ولا موافقـة ، لأنه في الحقيقـة ليس فيه جعـل للداعي إلى الفعل الذي هو مؤدى الامارة مستقلاً عن الأمـر الواقعي وإنمـا هو جعـل للامـارة منجزة للأمر الواقعي ، فهو مـوجب لدعـوة الأمر الـواقعي ، فلا بعث حقيقي في مقـابل البعث الواقعي فلا تكون له مصلحـة إلا مصلحة الـواقع ، ولا طـاعة غيـر طاعـة الواقع ، إذ لا بعث فيه إلا بعث الواقع .

١٤ـ المصلحة السلوكية

ذهب الشيـخ الانصـاري قـدس سـره إلى فـرض المصلحـة السلوكيـة في الامـارات لتصحيح جعلهـا ـ كما تقـدمت الإشـارة إلى ذلـك في مبحث الاجـزاء الجزء الثاني ص ٢٢٠ ـ وحمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدة والعـلامة في النهاية .

وإنما ذهب إلى هذا الفرض لأنه لم يتم عنـده تصحيح جعـل الامارة على نحو الطريقية المحضة ، ووجـد أيضاً أن القـول بالسببيـة المحضة يستلزم القـول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية فسلك طريقاً وسطاً لا يذهب بـه إلى الـطريقية المحضـة ولا إلى السببية المحضـة وهو أن يفـرض المصلحة في نفس سلوك الامارة وتطبيق العمل على ما أدت إليه ، وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ . فتكون الامارة من ناحيـةٍ لها شـأن الطريقيـة إلى الواقع ، ومن ناحية أخرى لها شأن السببية .

وغـرضـه من فـرض المصلحـة السلوكيــة أن نفس سلوك طـريق الامــارة

والاستناد إليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ ، من دون أن يحدث في نفس المؤدى - أي في ذات الفعل والعمل - مصلحة حتى تستلزم انشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت إليه الامارة الذي هو نوع من التصويب[1] .

قال رحمه الله في رسائله فيما قال : «ومعنى وجوب العمل على طبق الامارة وجوب ترتيب احكام الواقع على مؤداها من دون أن تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع» .

ولا ينبغي أن يتوهم أن القول بالمصلحة السلوكية هي نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقية من فرض مصلحة التسهيل ، لأن الغرض من القول بالمصلحة السلوكية أن تحدث مصلحة في سلوك الامارة تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع ، بينما أن غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لا تعود لشخص من قامت عنده الامارة ، وتلك المصلحة النوعية مقدمة في مقام المزاحمة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف .

وإذا اتضح الفرق بينهما نقول : ان القول بالمصلحة السلوكية وفرضها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل . يعني أنه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل ، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية ، ولم يصح عندنا أيضاً احتمال مساواة خطأ الامارات للعلوم - فانا

---

(١) إن التصويب الباطل على ما بينه الشيخ على نحوين :

الأول : ما ينسب إلى الأشاعرة وهو أن يفرض أن لا حكم ثابتاً في نفسه يشترك فيه العالم والجاهل ، بل الشارع ينشىء أحكامه على طبق ما تؤدي إليه آراء المجتهدين .

الثاني : ما ينسب إلى المعتزلة وهو أن تكون هناك أحكام واقعية ثابتة في نفسها يشترك فيها العالم والجاهل . ولكن لرأي المجتهد أثراً في تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلقه ، فتحدث على وفق ما أدى إليه رأيه مصلحة غالبة على مصلحة الواقع ، فينشىء الشارع أحكاماً ظاهرية ثانوية غير الأحكام الواقعية . وهذا المعنى من التصويب ترجع إليه السببية المحضة . وإنما كان هذا تصويباً باطلاً لأن معناه خلو الواقع عن الحكم حين قيام الامارة على خلافه .

نلتجىء إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية إذا استطعنا تصحيحها ، فراراً من الوقوع في التصويب الباطل .

وأما نحن فإذ ثبت عندنا أن هناك مصلحة التسهيل في جعل الامارة تفوق المصالح الشخصية ومقدمة عليها عند الشارع ، أصبحنا في غنىً عن فرض المصلحة السلوكية .

على أن المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها ، فإن في عبارته شيئاً من الاضطراب والايهام ، وكفى أن يقع في بعض النسخ زيادة كلمة (الأمر) على قوله : «إلا أن العمل على طبق تلك الامارة» فتصير العبارة هكذا «إلا أن الأمر بالعمل . . .» فلا يدرى مقصوده هل انه في نفس العمل مصلحة سلوكية أو في الأمر به . وقيل : ان هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث .

وعلى كل حال ، فإن الظاهر أن الفارق عنده بين السببية المحضة وبين المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور أن المصلحة على الأول تكون قائمة بذات الفعل وعلى الثاني قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلا تزاحم مصلحته مصلحة الفعل .

ولكننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور ، لأنه إنما يتم إذا استطعنا أن نتعقل لعنوان السلوك عنواناً مستقلاً في وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه ولا يتحد معه حتى لا تزاحم مصلحته مصلحة الفعل ، وتصوير هذا في غاية الإشكال . ولعل هذا هو السر في مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم على اضافة كلمة (الأمر) ، ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر لا إلى متعلقه فلا يقع التزاحم بين المصلحتين .

وجه الاشكال :

أولاً : اننا لا نفهم من عنوان السلوك والاستناد إلى الامارة إلا عنواناً للفعل الذي تؤدي إليه الامارة بأي معنى فسرنا السلوك والاستناد ، إذ ليس للسلوك

ومتابعة الامارة وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الامارة .

نعم ، إذا أردنا من الاستناد إلى الامارة معنى آخر ، وهو الفعل القصدي من النفس ، فإن له وجوداً آخر غير وجود الفعل لأنه فعل قلبي جوانحي لا وجود له إلا وجوداً قصدياً . ولكنه من البعيد جداً أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك ، لأن هذا الفعل القلبي إنما يصح أن يفرض وجوبه ففي خصوص الأمور العبادية . ولا معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الامارة .

ثانياً : على تقدير تسليم اختلافهما وجوداً فإن قيام المصلحة بشيء إنما يدعو إلى تعلق الأمر به لا بشيء آخر غيره وجوداً وإن كانا متلازمين في الوجود . فمهما فرضنا من معنى للسلوك وإن كان بمعنى الفعل القلبي فإنه إذا كانت المصلحة المقتضية للأمر قائمة به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل والمفروض أن له وجوداً آخر لم تقم به المصلحة .

وأما اضافة كلمة (الأمر) على عبارة الشيخ فهي بعيدة جداً عن مراده وعباراته الأخرى .

١٥ ـ الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي

من الأمور التي وقعت موضع البحث أيضاً عند المتأخرين مسألة أن الحجية هل هي من الأمور الاعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها ، أو أنها من الانتزاعيات التي تنتزع من المجعولات .

وهذا النزاع في الحجية فرع ـ في الحقيقة ـ عن النزاع في أصل الاحكام الوضعية . وهذا النزاع في خصوص الحجية ـ على الأقل ـ لم أجد له ثمرة عملية في الاصول .

على أن هذا النزاع في أصله غير محقق ولا مفهوم لأن لكلمتي الاعتبارية والانتزاعية مصطلحات كثيرة ، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين ، وفي البعض الآخر متداخلتين . وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة .

ونكتفي أن نقول على سبيل الاختصار :

إن الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين في المسألة أن المراد من الأمر الانتزاعي هو المجعول ثانياً وبالعرض في مقابل المجعول أولاً وبالذات ، بمعنى أن الإيجاد والجعل الاعتباري ينسب أولاً وبالذات إلى شيء هو المجعول حقيقة ثم ينسب الجعل ثانياً وبالعرض إلى شيء آخر . فالمجعول الأول هو الأمر الاعتباري والثاني هو الأمر الانتزاعي .

فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات وإلى الثاني بالعرض ، لا أنه هناك جعلان واعتباران ينسب أحدهما إلى شيء ابتداء وينسب ثانيهما إلى آخر بتبع الأول ، فإن هذا ليس مراد المتنازعين قطعاً .

فيقال في الملكية ـ مثلاً ـ التي هي من جملة موارد النزاع ان المجعول أولاً وبالذات هو اباحة تصرف الشخص بالشيء المملوك ، فينتزع منها أنه مالك ، أي أن الجعل ينسب ثانياً وبالعرض إلى الملكية . فالملكية يقال لها : انها مجعولة بالعرض ويقال لها : انها منتزعة من الإباحة . هذا إذا قيل ان الملكية انتزاعية ، أما إذا قيل انها اعتبارية فتكون عندهم هي المجعولة أولاً وبالذات للشارع أو العرف .

وعلى هذا . فإذا أريد من الانتزاعي هذا المعنى ـ فالحق أن الحجية أمر اعتباري ، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الاحكام الوضعية . وشأنها في ذلك شأن الاحكام التكليفية المسلم فيها أنها من الاعتباريات الشرعية .

توضيح ذلك : إن حقيقة الجعل هو الايجاد . والإيجاد على نحوين :

١ ـ ما يراد منه ايجاد الشيء حقيقة في الخارج . ويسمى : الجعل التكويني ، أو الخلق .

٢ ـ ما يراد منه ايجاد الشيء اعتباراً وتنزيلاً ، وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجي الواقعي من جهة ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الأمر الواقعي . ويسمى : الجعل الاعتباري ، أو التنزيلي .

وليس له واقع إلا الاعتبار والتنزيل ، وإن كان نفس الاعتبار أمراً واقعياً حقيقياً لا اعتبارياً .

مثلاً حينما يقال : زيد أسد ، فإن الأسد مطابقه الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص ، وهو طبعاً مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكويني . ولكن العرف يعتبرون الشجاع أسداً . فزيد أسد اعتباراً وتنزيلاً من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالأسد الحقيقي .

ومن هذا المثال يظهر كيف أن الاحكام التكليفية اعتبارات شرعية ، لأن الآمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلاً ما فبدلا أن يدفعه بيده مثلاً ليحركه نحو العمل ينشىء الأمر بداعي جعل الداعي في دخيلة نفس المأمور . فيكون هذا الإنشاء للآمر دفعاً وتحريكاً اعتبارياً تنزيلاً له منزلة الدفع الخارجي باليد مثلاً . وكذلك النهي زجر اعتباري تنزيلاً له منزلة الردع والزجر الخارجي باليد مثلاً .

وكذلك يقال في حجية الامارة المجعولة ، فإن القطع لما كان موصلاً إلى الواقع حقيقة وطريقاً بنفسه إليه ، فالشارع يعتبر الامارة الظنية طريقاً إلى الواقع تنزيلاً لها منزلة القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف ، فتكون الامارة قطعاً اعتبارياً وطريقاً تنزيلياً .

ومتى صح وأمكن أن تكون الحجية هي المعتبرة أولاً وبالذات فما الذي يدعو إلى فرضها مجعولة ثانياً وبالعرض ، حتى تكون أمراً انتزاعياً ، ألا أن يريدوا من الانتزاعي معنى آخر ، وهو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية كأن تستفاد الحجية للامارة من الأمر باتباعها مثل ما لو قال الإمام عليه السلام : «صدق العادل» الذي يدل بالدلالة الالتزامية على حجية خبر العادل واعتباره عند الشارع .

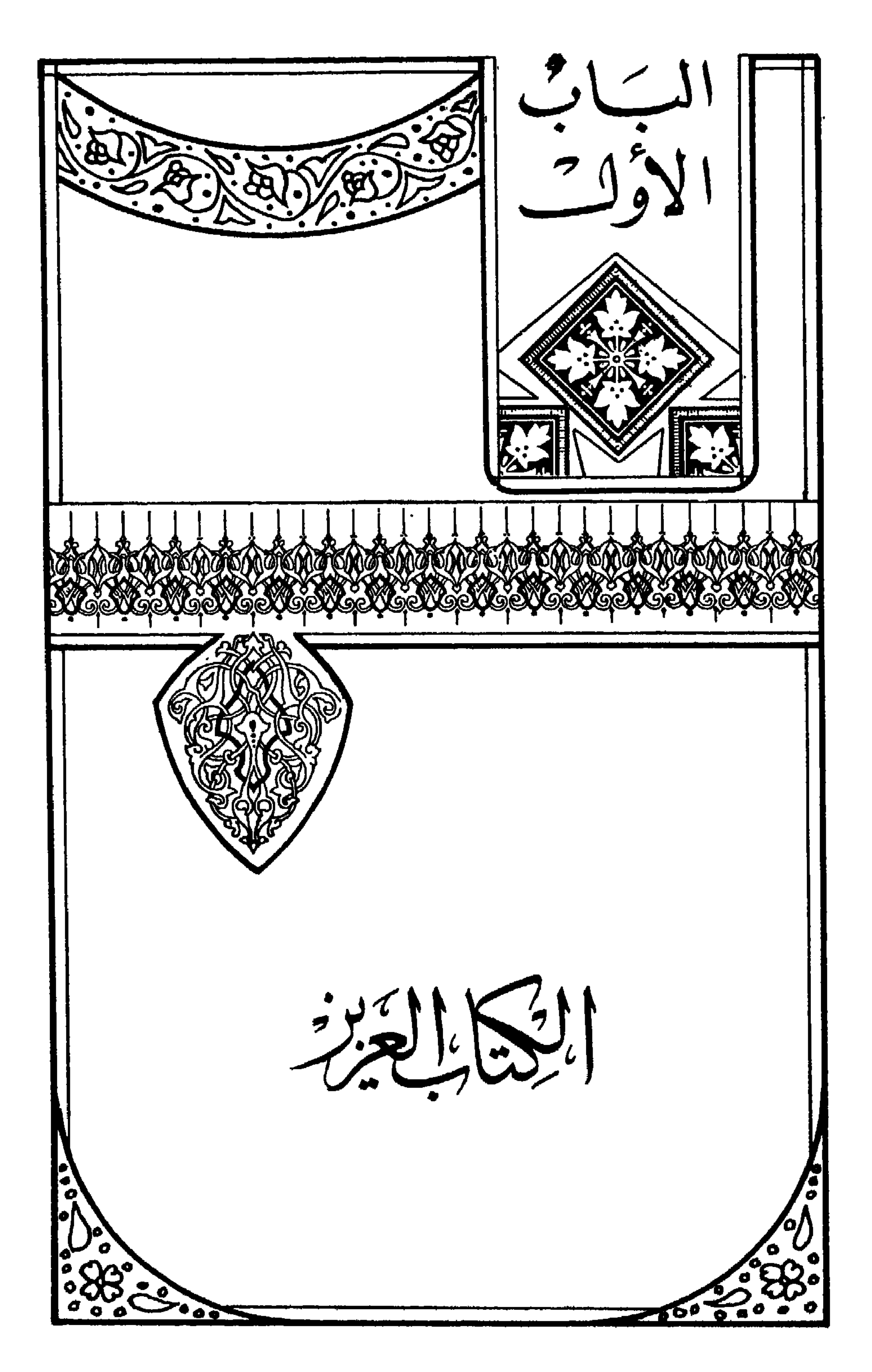
وهذا المعنى للانتزاعي صحيح ولا مانع من أن يقال للحجية انها أمر انتزاعي بهذا المعنى ، ولكنه بعيد عن مرامهم لأن هذا المعنى من الانتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذي شرحناه .

وعلى كل حال فدعوى انتزاعية الحجية بأي معنى للانتزاعي لا موجب لها ، لا سيما أنه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع امارة من الامارات في

جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات حتى يفرض أن الحجية منتزعة من ذلك الأمر .

هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول في المقصود . والآن نشرع في البحث عن المقصود ، وهو تشخيص الأدلة التي هي حجة على الأحكام الشرعية من قبل الشارع المقدس . ونضعها في أبواب .




الباب
الأول
الكتاب العزيز



تمهيد

إن القـرآن الكريم هـو المعجزة الخـالدة لنبينـا محمد صلى الله عليـه وآله وسـلم ، والموجـود بأيـدي الناس بين الـدفتين هو الكتـاب المنزل إلى الـرسول بالحق لا ريب فيه هدى ورحمة ﴿وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله﴾ .

فهو ـ إذن ـ الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى ، التي لا شك ولا ريب فيها ، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعـه الله للبشـر . وأما مـا سـواه من سنـة أو اجمـاع أو عقـل فـإليـه ينتهي ومن منبعـه يستقي .

ولكن الذي يجب أن يعلم أنه قطعي الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلاً بعد جيل . وأما من ناحية الدلالة فليس قطعيـاً كله ، لأن فيه متشابها ومحكماً .

ثم المحكم : منه ما هو نص ، أي قطعي الدلالة .

ومنه ما هو ظاهر تتوقف حجيته على القول بحجية الظواهر .

ومن الناس من لم يقل بحجية ظاهرة خاصة ، وإن كانت الظواهر حجة .

ثم ان فيه ناسخـاً ومنسوخـاً ، وعامـاً وخاصـاً ، ومطلقـاً ومقيداً ، ومجمـلاً ومبيناً . وكل ذلك لا يجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته .

ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميـل حجيته . وأهـم مـا يجب البحث عنه من ناحية أصولية في أمور ثلاثة :

١ ـ في حجية ظواهره . وهذا بحث ينبغي أن يلحق بمباحث الظواهر الآتية ، فلنرجئه إلى هناك .

٢ ـ في جواز تخصيصه وتقييده بحجة أخرى كخبر الواحد ونحوه . وقد تقدم البحث عنه في الجزء الأول ص ١٤٣ .

٣ ـ في جواز نسخه . والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة في الفقه ، كما ستعرف ، ومع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الإشارة إليه بالاختصار ، فنقول :

نسخ الكتاب العزيز

حقيقة النسخ :

النسخ اصطلاحاً : رفع ما هو ثابت في الشريعة من الاحكام ونحوها .

والمراد من الثبوت في الشريعة : الثبوت الواقعي الحقيقي ، في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي . ولذلك ، فرفع الحكم ـ الثابت بظهور العموم أو الاطلاق ـ بالدليل المخصص أو المقيد لا يسمى نسخاً ، بل يقال له : تخصيص أو تقييد أو نحوهما ، باعتبار أن هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الأول يكون قرينة عليه وكاشفاً عن المراد الواقعي للشارع ، فلا يكون رافعاً للحكم إلا ظاهراً ، ولا رفع فيه للحكم حقيقة بخلاف النسخ .

ومن هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ وبين التخصيص والتقييد . وسيأتي مزيد ايضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ .

وقولنا : من الأحكام ونحوها ، فلبيان تعميم النسخ للاحكام التكليفية والوضعية ولكل أمر بيد الشارع رفعه ووضعه بالجعل التشريعي بما هو شارع .

وعليه فلا يشمل النسخ الاصطلاحي المجعولات التكوينية التي بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات .

وبهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به ، باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعية التي ينشئها الشارع بما هو شارع وإن كان

لنـا كـلام في دعـوى نسخ التـلاوة من القـرآن ليس هـذا مـوضـع تفصيله ، ولكن بالاختصار نقول : إن نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع إلى القول بالتحـريف لعـدم ثبوت نسـخ التلاوة بـالدليـل القـطعي ، سـواء كـان نسخـاً لاصـل التـلاوة أو نسخاً لها ولما تضمنته من حكم معاً ، وإن كان في القرآن ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى ﴿وإذا بدلنا آية مكان آيـة والله أعلم بما ينـزل قالـوا إنما أنت مفتر﴾ ، وقولـه تعالى : ﴿مـا ننسخ من آيـة أو ننسها نـأت بخير منهـا أو مثلها﴾ ولكن ليستا صريحتين بـوقوع ذلـك ، ولا ظاهـرتين ، وإنما أكثـر ما تـدل الآيتان على امكان وقوع .

امكان نسخ القرآن :

قد وقعت عند بعض النـاس شبهات في امكـان أصل النسـخ ثم في امكان نسخ القرآن خاصة . وتنواراً للاذهان نشير إلى أهم الشبه ودفعها ، فنقول :

أولاً : قيـل : ان المرفـوع في النسخ امـا حكم ثابت أو مـا لا ثبات لـه . والثابت يستحيل رفعه ، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه . وعلى هذا فلا بد أن يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه ، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم .

والجـواب : انا نختـار الشق الأول وهو أن المـرفوع مـا هو ثـابت ، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت وحين فرض ثبـوته حتى يكـون ذلك مستحيـلاً ، بل هـو من باب اعـدام الموجـود وليس اعدام المـوجود بمستحيل .

والاحكام لما كانت مجعولـة على نحو القضـايا الحقيقيـة فإن قـوام الحكم يكون بفرض المـوضوع مـوجوداً ، ولا يتـوقف على ثبوتـه خارجـاً تحقيقاً ، فـإذا انشيء الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريـع والاعتبارات بثبـوت الموضـوع فرضاً ، ولا يرتفع إلا برفعه تشريعاً . وهـذا هو معنى رفـع الحكم الثابت ، وهـو النسخ .

ثـانياً : وقيـل : إن ما أثبتـه الله من الاحكام لا بـد أن يكـون لمصلحـة أو مفسدة في متعلق الحكم ، وما له مصلحة في ذاتـه لا ينقلب فيكون ذا مفسـدة ، وكذلك العكس ، وإلا لزم انقلاب الحسن قبيحـاً والقبيح حسنـاً ، وهو محـال .

وحينئذ يستحيل النسخ ، لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل ، أو عدم حكمة الناسخ أو جهله بوجه الحكمة . والأخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدس .

والجواب واضح ، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الحسن والقبيح ، فإن المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين ولا معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التي تتبدل وتتغير بحسب اختلاف الأحوال والازمان . ولا يبعد في أن يكون الشيء ذا مصلحة في زمان ذا مفسدة في زمان آخر ، وإن كان لا يعلم ذلك إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الاشياء . وهذا غير معنى الحسن والقبح اللذين نقول فيهما أنه يستحيل فيهما الانقلاب .

مضافاً إلى أن الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن والقبح باختلاف الأحوال مما لم يكن الحسن والقبح فيه ذاتيين ، كما تقدم هناك .

وإذا كان الأمر كذلك فمن الجائز أن يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت في الزمان الثاني فنسخ ، أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان في الزمان الثاني فنسخ .

فهذه هي الحكمة في النسخ .

ثالثاً : وقيل : إذا كان النسخ ـ كما قلتم ـ لأجل انتهاء أمد المصلحة ، فينتهي أمد الحكم بانتهائها ، فإنه ـ والحال هذه ـ اما أن يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحة من أول الأمر واما ان يكون جاهلاً به .

لا مجال للثاني ، لأن ذلك مستحيل في حقه تعالى ، وهو البداء الباطل المستحيل فيتعين الأول ، وعليه فيكون الحكم في الواقع موقتاً وإن انشأه الناسخ مطلقاً في الظاهر ، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبيناً وكاشفاً عن مراد الناسخ .

وهذا هو معنى التخصيص ، غاية الأمر يكون تخصيصاً بحسب الأوقات لا الأحوال ، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص إلا بالتسمية .

والجواب : نحن نسلم أن الحكم المنسوخ ينتهي أمده في الواقع والله عالم بانتهائه ، ولكن ليس معنى ذلك أنه موقت أي مقيد إنشاءً بالوقت ، بل هو قد أنشيء على طبق المصلحة مطلقاً على نحو القضايا الحقيقية ، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الاحكام المنشأة على طبق مصالحها ، فلو قدر للمصلحة أن تستمر لبقي الحكم مستمراً ، غير أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحة رفع الحكم ونسخه .

وهذا نظير أن يخلق الله الشيء ، ثم يرفعه باعدامه ، وليس معنى ذلك أن يخلقه موقتاً على وجه يكون التوقيت قيداً للخلق والمخلوق بما هو مخلوق وإن علم به من الأول أن أمده ينتهي .

ومن هنا يظهر الفرق جلياً بين النسخ والتخصيص ، فإنه في (التخصيص) يكون الحكم من أول الأمر انشيء مقيداً ومخصصاً ، ولكن اللفظ كان عاماً بحسب الظاهر ، فيأتي الدليل المخصص فيكون كاشفاً عن المراد ، لا أنه مزيل ورافع لما هو ثابت في الواقع . وأما في (النسخ) فإنه لما انشيء الحكم مطلقاً فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ ، فالنسخ يكون محواً لما هو ثابت (يمحو الله ما يشاء ويثبت . . .) ، لا أن الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب اطلاقه وعمومه ، والمنشأ في الواقع الحكم الموقت ، ثم يأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأول ويفسره . بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالاً عليه بعموم أو اطلاق .

يعني أن الحكم المنشأ لو خلي وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام واستمر ما لم يأت ما يزيله ويرفعه كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الاستمرار والدوام .

رابعاً : وقيل : إن كلام الله تعالى قديم ، والقديم لا يتصور رفعه .

والجواب : بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام الله[1] ، فإن هذا

---

(١) ان قدم الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام النفسي وإن من صفات الله تعالى الذاتية أنه متكلم . والحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأي في أصله وما يتفرع عليه من فروع . وهذا أمر موكول اثباته إلى الفلسفة وعلم الكلام .

يختص بنسخ التلاوة فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ . مع أنه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على امكان نسخ التلاوة وإن لم يكن صريحاً في وقوعه كقوله تعالى : ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية . . .﴾ ، فهو اما أن يدل على أن كلامه تعالى غير قديم أو أن القديم يمكن رفعه .

مضافاً إلى أنه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام ، بل رفع تبليغه وقطع علاقة المكلفين بتلاوته .

وقوع نسخ القرآن واصالة عدم النسخ :

هذا هو الأمر الذي يهمنا اثباته من ناحية اصولية . ولا شك في أنه قد أجمع علماء الأمة الإسلامية على أنه لا يصح الحكم بنسخ آية من القرآن إلا بدليل قطعي ، سواء كان النسخ بقرآن أيضاً أو بسنة أو بإجماع .

كما أنه مما أجمع عليه العلماء أيضاً أن في القرآن الكريم ناسخاً ومنسوخاً . وكل هذا قطعي لا شك فيه .

ولكن الذي هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد الناسخ والمنسوخ في القرآن . وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنية للاجماع المتقدم .

وأما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جداً لا تهمنا كثيراً من ناحية فقهية استدلالية لمكان القطع فيها .

وعلى هذا ، فالقاعدة الاصولية التي نتتفع بها ونستخلصها هنا هي :

ان الناسخ إن كان قطعياً أخذنا به واتبعناه ، وإن كان ظنياً فلا حجة فيه ولا يصح الأخذ به ، لما تقدم من الاجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلا بدليل قطعي .

ولذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أن (الأصل عدم النسخ) عند الشك في النسخ ، وإجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلى حجية الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم ، بل حتى من لا يذهب إلى حجية الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ ، وما ذلك إلا من جهة هذا الاجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ .


البابُ
الثاني
السُّنَّة



تمهيد :

السنة في اصطلاح الفقهاء : «قول النبي أو فعله أو تقريره» .

ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم باتباع سنته فغلبت كلمة «السنة» حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الأحكام من النبي صلى الله عليه وآله وسلم سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير ، على ما سيأتي من ذكر مدى ما يدل الفعل والتقرير على بيان الأحكام .

أما فقهاء «الإمامية» بالخصوص فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبي من كونه حجة على العباد واجب الاتباع فقد توسعوا في اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره ، فكانت السنة باصطلاحهم :

« قول المعصوم أو فعله أو تقريره »

والسر في ذلك أن الأئمة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقاة في الرواية ، بل لأنهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الاحكام الواقعة ، فلا يحكمون إلا عن الاحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي ، وذلك من طريق الإلهام كالنبي من طريق الوحي أو من طريق التلقي من المعصوم قبله ، كما قال مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) :علمني رسول الله صلى الله

عليه وآله وسلم ألف باب من العلم ينفتح لي من كل باب ألف باب» .

وعليه فليس بيانهم للاحكام من نوع رواية السنة وحكايتها ، ولا من نوع الاجتهاد في الرأي والاستنباط من مصادر التشريع ، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع ، فقولهم (سنة) لا حكاية السنة واما ما يجيء على لسانهم أحياناً من روايات وأحاديث عن نفس النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فهي اما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه ، واما لأجل إقامة الحجة على الغير ، واما لغير ذلك من الدواعي .

وأما اثبات إمامتهم وان قولهم يجري مجرى قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فهو بحث يتكفل به علم الكلام .

وإذا ثبت أن السنة بما لها من المعنى الواسع الذي عندنا هي مصدر من مصادر التشريع الإسلامي فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الأصلي على سبيل الجزم واليقين من ناحية السند ، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر ، والأئمة من آل البيت ثقله الاصغر .

أما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي ـ كما في العهود المتأخرة عن عصرهم ـ فإنه لا بد له في أخذ الأحكام من أن يرجع ـ بعد القرآن الكريم ـ إلى الأحاديث التي تنقل السنة ، اما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجية أخبار الآحاد .

وعلى هذا فالأحاديث ليست هي السنة بل هي الناقلة لها والحاكية عنها ولكن قد تسمى بالنسبة توسعاً من أجل كونها مثبتة لها .

ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنة ، لأنه يتعلق ذلك باثباتها . ونعقد الفصل في مباحث أربعة :

١ ـ دلالة فعل المعصوم

لا شك في أن فعل المعصوم ـ بحكم كونه معصوماً ـ يدل على اباحة الفعل ، على الأقل ، كما أن تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل .

ولا شك في أن هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعاً للشبهة بعد ثبوت عصمته .

ثم نقول بعد هذا : انه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك ، وذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينة كأن يحرز أنه في مقام بيان حكم من الاحكام أو عبادة من العبادات كالوضوء والصلاة ونحوهما ، فإنه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجباً أو مستحباً أو غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة .

ولا شبهة في أن هذا الظهور حجة كظواهر الألفاظ بمناط واحد ، وكم استدل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء والصلاة والحج وغيرها وكيفياتها بحكاية فعل النبي أو الإمام في هذه الأمور .

كل هذا لا كلام ولا خلاف لأحد فيه .

وإنما وقع الكلام للقوم في موضعين :

١ ـ في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل فقد قال بعضهم : انه يدل بمجرده على وجوب الفعل بالنسبة إلينا . وقيل : يدل على استحبابه . وقيل لا دلالة له على شيء منهما ، أي انه لا يدل على أكثر من اباحة الفعل في حقنا .

والحق هو الأخير : لعدم ما يصلح أن يجعل له مثل هذه الدلالة .

وقد يظن ظان أن قوله تعالى في سورة الأحزاب ٢١ : **﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو لله واليوم الآخر﴾** يدل على وجوب التأسي والاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في افعاله . ووجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا وإن كان بالنسبة إليه لم يكن واجباً ، إلا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا . وقيل : انه ان لم تدل الآية على وجوب الاقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الاقتداء به واستحبابه .

وقدأجاب العلامة الحلي عن هذا الوهم فأحسن ، كما نقل عنه ، إذ قال :

«إن الأسوة عبارة عن الإتيان بفعل الغير لأنه فعله على الوجه الذي فعله ، فإن كان واجباً تعبدنا بإيقاعه واجباً ، وإن كان مندوباً تعبدنا بايقاعه مندوباً ، وإن كان مباحاً تعبدنا باعتقاد إباحته» .

وغرضه قدس سره من التعبد باعتقاد اباحته فيما إذا كان مباحاً ، ليس مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه ـ كما في الفصول ـ بأن ذلك أسوة في الاعتقاد لا الفعل ، بل يريد ـ كما هو الظاهر من صدر كلامه ـ أن معنى الأسوة في المباح هو أن نتخير في الفعل والترك أي لا نلتزم بالفعل ولا بالترك ، إذ الاسوة في كل شيء بحسب ما له من الحكم ، فلا تتحقق الاسوة في المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير إلا بالاعتقاد بالإباحة .

ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول : ان الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الأسوة وحسنها فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسي . مضافاً إلى أن الآية نزلت في واقعة الاحزاب فهي واردة مورد الحث على التأسي به في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله ، فلا عموم لها بلزوم التأسي أو حسنه في كل فعل حتى الافعال العادية . وليس معنى هذا أننا نقول بأن المورد يقيد المطلق أو يخصص العام ، بل إنما نقول : انه يكون عقبة في اتمام مقدمات الحكمة للتمسك بالاطلاق . فهو يضر بالاطلاق من دون أن يكون له ظهور في التقييد ، كما نبهنا على ذلك في أكثر من مناسبة .

والخلاصة : ان دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبي مطلقاً أو استحبابه مطلقاً بالنسبة إلينا بعيدة كل البعد عن التحقيق .

وكذلك دعوى دلالة الآيات الآمرة بإطاعة الرسول أو باتباعه على وجوب كل ما يفعله في حقنا ، فإنها أوهن من أن نذكرها لردها .

٢ ـ في حجية فعل المعصوم بالنسبة إلينا ، فإنه قد وقع كلام للاصوليين في أن فعله إذا ظهر وجهه أنه على نحو الإباحة أو الوجوب أو الاستحباب مثلاً هل هو حجة بالنسبة إلينا ؟ أي انه هل يدل على اشتراكنا معه وتعديه إلينا فيكون مباحاً لنا كما كان مباحاً له أو واجباً علينا كما كان واجباً عليه . . . وهكذا ؟ .

ومنشأ الخلاف : ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اختص بأحكام لا

تتعدى إلى غيره ولا يشترك معه باقي المسلمين : مثل وجوب التهجد في الليل وجواز العقد على أكثر من أربع زوجات . وكذلك له من الاحكام ما يختص بمنصب الولاية العامة فلا تكون لغير النبي أو الإمام باعتبار أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم .

فإن علم أن الفعل الذي وقع من المعصوم أنه من مختصاته فلا شك في أنه لا مجال لتوهم تعديه إلى غيره . وإن علم عدم اختصاصه به بأي نحو من أنحاء الاختصاص فلا شك في أنه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجة علينا . هذا كله ليس موضع الكلام .

وإنما موضع الشبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينة تعين أحدهما ، فهل هذا بمجرده كاف للحكم بأنه من مختصاته ، أو للحكم بعمومه للجميع . أو انه غير كاف فلا ظهور له أصلاً في كل من النحوين ؟ .

وجوه ، بل أقوال . والأقرب هو الوجه الثاني .

والوجه في ذلك : ان النبي بشر مثلنا له ما لنا وعليه ما علينا وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس ، إلا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الاحكام : اما من جهة شخصه بذاته واما من جهة منصب الولاية ، فما لم يخرجه الدليل فهو كسائر الناس في التكليف . هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا في التكليف . فإذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله أن حكمه فيه حكم سائر الناس . فيكون فعله حجة علينا وحجة لنا ، لا سيما مع ما دل على عموم حسن التأسي به .

ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعم الأغلب ، فإنا لا نرى حجية مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها . وإنما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل والأكثر .

٢ - دلالة تقرير المعصوم

المقصود من تقرير المعصوم : أن يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلاً ، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه إليه وعلمه بفعله ، وكان المعصوم بحالة

يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئاً . والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان ومن جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية واليأس من تأثير الإرشاد والتنبيه ونحو ذلك .

فإن سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريراً للفعل ، أو اقراراً عليه ، أو امضاء له . ما شئت فعبر .

وهذا التقرير ـ إذا تحقق بشروطه المتقدمة ـ فلا شك في أنه يكون ظاهراً في كون الفعل جائزاً فيما إذا كان محتمل الحرمة ، كما أنه يكون ظاهراً في كون الفعل مشروعاً صحيحاً فيما إذا كان عبادة أو معاملة ، لأنه لو كان في الواقع محرماً أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه وردعه إذا كان الفاعل عالماً عارفاً بما يفعل ، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلاً بالحكم ، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل .

ويلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم ، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكماً أو كيفية عبادة أو معاملة ، وكان بوسع المعصوم البيان ، فإن سكوت الإمام يكون ظاهراً في كونه اقراراً على قوله وتصحيحاً وامضاء له .

وهذا كله واضح ، ليس فيه موضع للخلاف .

٣ ـ الخبر المتواتر

إن الخبر على قسمين رئيسين : خبر متواتر ، وخبر واحد .

والمتواتر : ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل أخبار جماعة يتمنع تواطؤهم على الكذب . ويقابله (خبر الواحد) في اصطلاح الاصوليين ، وإن كان المخبر أكثر من واحد ، ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر .

وقد شرحنا حقيقة التواتر في كتاب المنطق (الجزء الثالث ص ١٠) فراجع .

والذي ينبغي ذكره هنا أن الخبر قد يكون له وسائط كثيرة في النقل ،

كالأخبار التي تصلنا عن الحوادث القديمة ، فإنه يجب ـ ليكون الخبر متواتراً موجباً للعلم ـ أن تتحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر ، وإلا فلا يكون الخبر متواتراً في الوسائط المتأخرة ، لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات .

والسر في ذلك واضح ، لأن الخبر أو الوسائط يتضمن في الحقيقة عدة أخبار متتابعة ، إذ ان كل طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها ، فحينما يقول جماعة حدثنا جماعة عن كذا بواسطة واحدة مثلاً ، فإن خبر الطبقة الأولى الناقلة لنا يكون في الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادثة بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثة . وكذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحدة فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهي إلى الواسطة الأخيرة التي تنقل عن نفس الحادثة ، فلا بد أن يكون الجماعة الأولى خبرها متواتراً عن خبر متواتر عن متواتر وهكذا ، إذ كل خبر من هذه الأخبار له حكمه في نفسه . ومتى اختل شرط التواتر في طبقة واحدة خرج الخبر جملة عن كونه متواتراً وصار من أخبار الآحاد .

وهكذا الحال في اخبار الآحاد ، فإن الخبر الصحيح ذا الوسائط إنما يكون صحيحاً إذا توفرت شروط الصحة في كل واسطة من وسائطه ، وإلا فالنتيجة تتبع أخس المقدمات .

٤ ـ خبر الواحد

إن خبر الواحد ـ وهو ما لا يبلغ حد التواتر من الأخبار ـ قد يفيد علماً وإن كان المخبر شخصاً واحداً ، وذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه ، ولا شك في أن مثل هذا الخبر حجة . وهذا لا بحث لنا فيه ، لأنه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى . إذ ليس وراء العلم غاية في الحجية وإليه تنتهي حجية كل حجة كما تقدم .

وأما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه ، وإن احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم ـ فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته وشروط حجيته . والخلاف في الحقيقة ـ عند الإمامية بالخصوص ـ يرجع إلى

الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجية خبر الواحد وعدم قيامه ، وإلا فمن المتفق عليه عندهم أن خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي أو النوعي لا عبرة به لأن الظن في نفسه ليس حجة عندهم قطعاً ، فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي ومدى دلالته .

فمن ينكر حجية خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى ومن اتبعه إنما ينكر وجود هذا الدليل القطعي ، ومن يقول بحجيته كالشيخ الطوسي وباقي العلماء يرى وجود الدليل القاطع . ولأجل أن يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين في ذلك :

قال الشيخ الطوسي في العدة (ج ١ ص ٤٤) : «من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دل دليل على وجوب العمل به إما من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، فلا يكون قد عمل بغير علم» .

وصرح بذلك السيد المرتضى في الموصليات حسبما نقله عنه الشيخ ابن ادريس في مقدمة كتابه السرائر فقال : «لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم» إلى أن قال : «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد ، لأنها لا توجب علماً ولا عملاً ، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم ، لأن خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً» .

وأصرح منه قوله بعد ذلك : «والعقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد . ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة لأن عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بد أن يكون العمل تابعاً له» .

وعلى هذا فيتضح أن المسلم فيه عند الجميع أن خبر الواحد لو خلي ونفسه لا يجوز الاعتماد عليه لأنه لا يفيد إلا الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً . وإنما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجيته .

وعلى هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة :

فمنهم من أنكر حجيته مطلقاً ، وقد حكي هذا القول عن السيد المرتضى

والقـاضي وابن زهرة والـطبرسي وابن ادريس وادعـوا في ذلك الاجمـاع . ولكن هذا القول منقطع الآخر فإنه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن ادريس إلى يـومنا هذا .

ومنهم من قال : «إن الأخبار المدونة في الكتب المعـروفة لا سيمـا الكتب الأربعة مقطوعة الصدق» وهـذا ما ينسب إلى جمـاعة من متـأخري الأخبـاريين ، قال الشيخ الانصاري تعقيباً على ذلك : «وهذا قـول لا فائـدة في بيانـه والجواب عنـه إلا التحرز عن حصـول هذا الـوهم لغيرهم كمـا حصل لهم ، وإلا فمـدعي القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه . . .» .

وأمـا القائلون بحجيـة خبر الـواحد فقـد اختلفوا أيضـاً : فبعضهم يـرى أن المعتبر من الأخبار هو كل ما في الكتب الأربعة بعد استثناء مـا كان فيهـا مخالفـاً للمشهـور . وبعضهم يـرى أن المعتبـر بعضهـا والمنـاط في الاعتبـار عمـل الأصحاب ، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المعارج ، وقيل المناط فيه عدالة الراوي أو مطلق وثاقته ، أو مجرد الـظن بالصـدور من غير اعتبـار صفة في الراوي . . . إلى غير ذلك من التفصيلات .

والمقصـود لنا الآن بيـان اثبات حجيته بالخصـوص في الجملة في مقابـل السلب الكلي ، ثم ننظر في مدى دلالة الأدلة على ذلك . فالعمدة أن ننظر أولاً في الأدلـة التي ذكروهـا من الكتاب والسنـة والاجماع وبنـاء العقـلاء ، ثم في مـدى دلالتها :

(أ) أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيـد :

لا يخفى أن من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيـات الكريمـة لا يدعي بأنها نص قطعي الدلالة على المطلوب ، وإنما أقصى ما يدعيه أنها ظاهرة فيه .

وإذا كان الأمر كذلك فقـد يشكل الخصم بـأن الدليـل على حجية الحجـة يجب أن يكون قطعيـاً كما تقـدم ، فلا يصـح الاستدلال بـالآيات التي هي ظنيـة الدلالة ، لأن ذلك استدلال بالظن على حجية الظن ، ولا ينفع كونها قطعية الصدور .

ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح ، لأنه قد ثبت بالدليل القطعي حجية ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتي ، فالاستدلال بها ينتهي بالأخير إلى العلم ، فلا يكون استدلالاً بالظن على حجية الظن .

ونحن على هذا المبنى نذكر الآيات التي ذكروها على حجية خبر الواحد فنكتفي بإثبات ظهورها في المطلوب .

الآية الأولى ـ آية النبأ :

وهي قوله تعالى في سورة الحجرات ٦ : **﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾** .

وقد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف، ومن جهة مفهوم الشرط ، والذي يبدو أن الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كاف في المطلوب .

وتقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية أولاً ، فنقول :

١ ـ التبين ، ان لهذه المادة معنيين :

الأول : بمعنى الظهور ، فيكون فعلها لازماً ،فنقول . تبين الشيء ، إذا ظهر وبان ، ومنه قوله تعالى : **﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود﴾** ، **﴿حتى يتبين لهم أنه الحق﴾** .

والثاني : بمعنى الظهور عليه ، يعني العلم به واستكشافه ، أو التصدي للعلم به وطلبه ، فيكون فعلها متعدياً ، فتقول : تبينت الشيء ، إذا علمته ، أو إذا تصديت للعلم به وطلبته . وعلى المعنى الثاني وهو التصدي للعلم به يتضمن معنى التثبت فيه والتأني فيه لكشفه واظهاره والعلم به . ومنه قوله تعالى في سورة النساء ٩٤ : **﴿إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا﴾** ومن أجل هذا قرىء بدل فتبينوا : (فتثبتوا) ومنه كذلك هذه الآية التي نحن بصددها **﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾** وكذلك قرىء فيها (فتثبتوا) فإن هذه القراءة مما تدل على أن المعنيين (وهما التبين والتثبت) متقاربان .

٢ ـ **﴿إن تصيبوا قوماً بجهالة﴾** . يظهر من كثير من التفاسير أن هذا

المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين . وتبعهم على ذلك بعض الاصوليين الذين بحثوا هذه الآية هنا .

ولأجل ذلك قدروا لكلمة (فتبينوا) مفعولاً ، فقالوا مثلاً : «معناه فتبينوا صدقه من كذبه» : كما قدروا لتحقيق نظم الآية وربطها لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلاً كلمة تدل على التعليل بأن قالوا : «معناها : خشية أن تصيبوا قوماً بجهالة ، أو حذار أن تصيبوا ، أو لئلا تصيبوا قوماً . . .» ونحو ذلك .

وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل لا تساعد عليها قرينة ولا قاعدة عربية . ومن العجيب أن يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار ويرسل إرسال المسلمات .

والذي أرجحه أن مقتضى سياق الكلام والاتساق مع أصول القواعد العربية أن يكون قوله : ﴿**أن تصيبوا قوماً . . .**﴾ مفعولاً لتبينوا فيكون معناه (فتثبتوا واحذروا إصابة قوم بجهالة) .

والظاهر أن قوله تعالى : ﴿**فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة**﴾ يكون كناية عن لازم معناه ، وهو عدم حجية خبر الفاسق ، لأنه لو كان حجة لما دعا إلى الحذر من اصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به .

٣ ـ **الجهالة** : اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له ، قال عنها أهل اللغة : «الجهالة : أن تفعل فعلاً بغير العلم» ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم ، عبروا عنه تارة بتقابل التضاد وأخرى بتقابل النقيض ، وإن كان الأصح في التعبير العلمي أنه من تقابل العدم والملكة .

والذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة الجهل ومشتقاتها في أصول اللغة العربية أن اعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحاً جديداً عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الألفاظ وكسبها اطاراً يناسب الأفكار الفلسفية ، وإلا فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية ، فهو يؤدي تقريباً معنى السفه أو الفعل السفهي عندما يكون عن غضب مثلاً وحماقة وعدم بصيرة وعلم .

وعلى كل حال هو بمعناه الواسع اللغوي يلتقي مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي صار مصطلحاً علمياً بعد ذلك . ولكنه ليس هو اياه . وعليه ، فيكون معنى (الجهالة) أن تفعل فعلاً بغير حكمة وتعقل وروية الذي لازمه عادة اصابة عدم الواقع والحق .

* * *

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتضح لك معناها وما تؤدي إليه من دلالة على المقصود في المقام :

انها تعطي أن النبأ من شأنه أن يصدق به عند الناس ويؤخذ به من جهة أن ذلك من سيرتهم ، وإلا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة أنه فاسق . فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنه لا ينبغي أن يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان ، بل إذا جاء به فاسق ينبغي ألا يؤخذ به بلا ترو ، وإنما يجب فيه أن يتثبتوا أن يصيبوا قوماً بجهالة أي بفعل ما فيه سفه وعدم حكمة قد يضر بالقوم . والسر في ذلك أن المتوقع من الفاسق ألا يصدق في خبره فلا ينبغي أن يصدق ويعمل بخبره .

فتدل الآية بحسب المفهوم على أن خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر والتثبت من اصابة قوم بجهالة . ولازم ذلك أنه حجة .

والذي نقوله ونستفيده وله دخل في استفادة المطلوب من الآية ، أن النبأ في مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الأخذ به بلا تثبت وإلا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبين في خبر الفاسق ، إذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لا يعمل به الناس .

ولما علقت الآية وجوب التبين والتثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن ، بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيتهم من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف اصابة قوم بجهالة . وطبعاً لا يكون ذلك إلا من جهة اعتبار خبر العادل وحجيته ، لأن المترقب منه الصدق ، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع وإلغاء احتمال الخلاف فيه .

والـظاهر أن بهـذا البيان لـلآيـة يـرتفـع كثيـر من الشكـوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلا نطيل في ذكرها وردها .

* * *

الآية الثانية ـ آية النفر :

وهي قـوله تعـالى في سورة التـوبة ١٢٣ : **﴿وما كـان المؤمنـون لينفـروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهـوا في الدين ولينـذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾** .

إن الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان :

١ ـ الكلام في صدر الآية : **﴿وما كان المؤمنون لينفـروا كافـة﴾** ، تمهيداً للاستدلال ، فإن الظاهر من هذه الفقرة نفي وجوب النفـر على المؤمنين كافـة[1] والمراد من النفر بقرينة باقي الآية النفر إلى الرسـول للتفقه في الـدين لا النفر إلى الجهاد ، وإن كانت الآيـات التي قبلها واردة في الجهـاد ، فإن ذلـك وحده غيـر كاف ليكون قرينة مع ظهور بـاقي الآية في النفـر إلى التعلم والتفقه . ان الكـلام الواحد يفسر بعضه بعضاً .

وهذه الفقرة اما جملة خبرية يراد بها انشاء نفي الوجوب فتكون في الحقيقة جملة انشائية ، واما جملة خبرية يراد بها الإخبار جداً عن عدم وقوعه من الجميع اما لاستحالته عادة أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعاً فتكون دالة بالدلالـة الالتزاميـة على عدم جعـل مثل هـذا الوجـوب من الشارع . وعلى كـلا الحالين فهي تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد واحد اما انشاء أو إخباراً .

ولكن ليس من شأن الشارع بمـا هو شـارع أن ينفي وجوب شيء انشـاء أو اخباراً إلا إذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاده . واعتقـاد وجـوب النفر أمـر متوقـع لدى العقـلاء ، لأن التعلم واجب عقلي على كل أحـد

---

(١) يستفيد بعضهم من الآية النهي عن نفر الكافة . وهي استفادة بعيدة جداً وليست كلمة (ما) من أدوات النهي . إذن ليس لهذه الآية أكثر من الدلالة على نفي الوجوب .

وتحصيل اليقين فيه المنحصر عادة في مشافهة الرسول أيضاً واجب عقلي . فحق أن يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعاً لتحصيل المعرفة بالاحكام .

ومن جهة أخرى ، فانه مما لا شبهة فيه أن نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس عملياً من جهات كثيرة ، فضلاً عما فيه من مشقة عظيمة لا توصف بل هو مستحيل عادة .

وإذا عرفت ذلك فنقول : إن الله تعالى أراد بهذه الفقرة ـ والله العالم ـ أن يرفع عنهم هذه الكلفة والمشقة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين . ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه ، بل الضرورات تقدر بقدرها . ولا شك أن التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد ، فلا بد من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كل حال وهو التعلم ، بتشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول . وقد بينت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة وهو قوله تعالى : ﴿فلولا نفر من كل فرقة . .﴾ والتفريع بالفاء شاهد على أن هذا علاج متفرع على نفي وجوب النفر على الجميع .

ومن هذا البيان يظهر أن هذه الفقرة (صدر الآية) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الآية الذي هو موضع الاستدلال على حجية خبر الواحد . وقد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب ، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية وبقيتها للاستدلال بها ، على نحو ما يأتي .

٢ ـ الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية على حجية خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها لمكان فاء التفريع .

انه تعالى بعد أن بيّن عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفاً عليهم حرضهم على اتباع طريقة أخرى بدلالة (لولا) التي هي للتحضيض ، والطريقة هي أن ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الاحكام بعد أن يتفقهوا في الدين ويتعلموا الأحكام . وهو في الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه .

فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمراً عقلياً وهو وجوب المعرفة والتعلم ، وإذ تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى النبي ليتفقه في الدين فلم يجب ، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية ـ اعني التعلم ـ بأن ينفر طائفة من كل فرقة . والطائفة المتفقهة هي التي تتولى حينئذ تعليم الباقين من قومهم بل إنه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك وإنما أوجب عليهم أن ينفر طائفة من كل قوم ، ويستفاد الوجوب من (لولا) التحضيضية ومن الغاية من النفر وهو التفقه لإنذار القوم الباقين لأجل أن يحذروا من العقاب ، مضافاً إلى أن أصل التعلم واجب عقلي كما قررنا .

كل ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام . ويكون ذلك ـ طبعاً ـ وجوباً كفائياً .

وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لغرض انذار قومهم إذا رجعوا إليهم ـ فلا بد أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للاحكام قد جعله الله تعالى حجة على الآخرين وإلا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغواً بلا فائدة بعد أن نفي وجوب النفر على الجميع . بل لو لم يكن نقل الأحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الاحكام تكون معذرة للمكلف، وحجة له أو عليه .

والحاصل ان رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين ويعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح على حجية نقل الاحكام في الجملة وإن لم يستلزم العلم اليقيني ، لأن الآية من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقة فكذلك تكون مطلقة من ناحية قبول الإنذار والتعليم ، وإلا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغواً وبلا فائدة وغير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر وتشريعه .

هكذا ينبغي أن تفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب ، وبهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب .

وينبغي ألا يخفى عليكم أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر

الطائفة من كل قوم واجباً ، بل يكفي ثبوت أن هذه الطريقة مشرعة من قبل الله وإن كان بنحو الترخيص بها ، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الاحكام من المتفقه . فلذلك لا تبقى حاجة إلى التطويل في استفادة الوجوب .

كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند انذار النافرين المتفقهين واجباً واستفادة ذلك من لعل أو من أصل حسن الحذر ، بل الأمر بالعكس ، فإن نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلاً على وجوب الحذر .

نعم يبقى شيء ، وهو أن الواجب أن ينفر من كل فرقة طائفة ، والطائفة ثلاثة فأكثر ، أو أكثر من ثلاثة . وحينئذ لا تشمل الآية خبر الشخص الواحد أو الاثنين . ولكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة في الآية على أنه يجب في الطائفة أن ينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع ، فالآية من هذه الناحية مطلقة وبمقتضى اطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالاخبار حجة أيضاً . يعني أن العموم فيها إفرادي لا مجموعي .

تنبيه :

إن هذه الآية الكريمة تدل أيضاً على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامي ، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد ، وذلك ظاهر لأن كلمة التفقه عامة للطرفين وقد أفاد ذلك شيخنا النائيني قدس سره كما في تقريرات بعض الأساطين من تلامذته ، فانه قال : «إن التفقه في العصور المتأخرة ، وإن كان هو استنباط الحكم الشرعي بتنقيح جهات ثلاث : الصدور وجهة الصدور والدلالة ، ومن المعلوم أن تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلى إعمال النظر والدقة ، إلا أن التفقه في الصدر الأول لم يكن محتاجاً إلا إلى اثبات الصدور ليس إلا ، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنة لا يوجب اختلافاً في مفهومه ، فكما أن العارف بالاحكام الشرعية بإعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون اعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة» .

وبمقتضى عموم التفقه فإن الآية الكريمة ـ أيضاً ـ تدل على وجوب

الاجتهاد في العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوباً كفائياً ، بمعنى أنه يجب على كل قوم أن ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه وهو الاجتهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ، كما تدل أيضاً بالملازمة التي سبق ذكرها على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم .

* * *

الآية الثالثة ـ آية حرمة الكتمان :

وهي قوله تعالى في سورة البقرة ١٥٩ : **﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله . . .﴾** .

وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر ، فإنه لما حرم الله تعالى كتمان البينات والهدى وجب أن يقبل قول من يظهر البينات والهدى ويبينه للناس وإن كان ذلك المظهر والمبين واحداً لا يوجب قوله العلم ، وإلا لكان تحريم الكتمان لغواً وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقاً .

والحاصل أن هناك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار ووجوب القبول ، وإلا لكان وجوب الاظهار لغواً وبلا فائدة . ولما كان وجوب الاظهار لم يشترط فيه أن يكون الاظهار موجباً للعلم فكذلك لازمه وهو وجوب القبول لا بد أن يكون مطلقاً من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم . وعلى هذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد وحجية فتوى المجتهد .

ولكن الإنصاف أن الاستدلال لا يتم بهذه الآية الكريمة ، بل هي أجنبية جداً عما نحن فيه ، لأن ما نحن فيه وهو حجية خبر الواحد ـ أن يظهر المخبر شيئاً لم يكن ظاهراً ويعلّم ما تعلّم من أحكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر . فإذا وجب التعليم والاظهار وجب قبوله على الآخرين وإلا كان وجوب التعليم والاظهار لغواً ، وأما هذه الآية فهي واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر وبيّن للناس جميعاً . بدليل قوله تعالى : **﴿من بعد ما بيناه للناس في الكتاب﴾** لا اظهار ما هو خفي على الآخرين .

والغرض : ان هذه الآية واردة في مورد ما هو بيِّن واجب القبول سواء كتم

أم أظهر ، لا في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب القبول وحرمة الكتمان فيقال : لو لم يقبل لما حرم الكتمان . وبهذا يظهر الفرق بين هذه الآية وآية النفر .

وينسق على هذه الآية باقي الآيات الأخر التي ذكرت للاستدلال بها على المطلوب فلا نطيل بذكرها .

(ب) دليل حجية خبر الواحد من السنة

من البديهي أنه لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد فإنه دور ظاهر ، بل لا بد أن تكون الأخبار المستدل بها على حجيته معلومة الصدور من المعصومين ، اما بتواتر أو قرينة قطعية .

ولا شك في أنه ليس في أيدينا من الاخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون ، وإنما كل ما قيل هو تواتر الاخبار معنى في حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مؤتمنا في الرواية ، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل . وهذه دعوى غير بعيدة ، فإن المتتبع يكاد يقطع جازماً بتواتر الاخبار في هذا المعنى ، بل هي بالفعل متواترة لا ينبغي أن يعترى فيها الريب للمنصف[1] .

وقد ذكر الشيخ الانصاري قدس الله نفسه طوائف من الأخبار ، يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجية خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة ، وإن هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام .

ونحن نشير إلى هذه الطوائف على الاجمال وعلى الطالب أن يرجع إلى الوسائل (كتاب القضاء) وإلى رسائل الشيخ في حجية خبر الواحد للاطلاع على تفاصيلها :

الطائفة الأولى : ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجحات كالأعدل والأصدق والمشهور ثم التخيير عند التساوي . وسيأتي ذكر بعضها في

(١) إن الشيخ صاحب الكفاية لم يتضح له تواتر الأخبار معنى ، وإنما أقصى ما اعترف به «أنها متواترة اجمالاً» وغرضه من التواتر الاجمالي هو العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام يقيناً . وتسمية ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة .

باب التعادل والتراجيح . ولولا أن خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين ولا معنى للترجيح بالمرجحات المذكورة والتخيير عند عدم المرجح كما هو واضح .

الطائفة الثانية : ما ورد في ارجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحاب الأئمة عليهم السلام ، على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى والرواية ، مثل ارجاعه عليه السلام إلى زرارة بقوله : «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» يشير بذلك إلى زرارة . ومثل قوله عليه السلام ، لما قال له عبد العزيز بن المهدي : ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني ؟ ـ قال : نعم .

قال الشيخ الأعظم : «وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه» .

إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون ونحوه .

الطائفة الثالثة : ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء ، مثل قوله عليه السلام : «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم» . . . إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى .

الطائفة الرابعة : ما دل على الترغيب في الرواية والحث عليها وكتابتها وإبلاغها ، مثل الحديث النبوي المستفيض بل المتواتر : «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة» الذي لأجله صنف كثير من العلماء الأربعينيات ،ومثل قوله عليه السلام للراوي : «أكتب وبث علمك في بني عمك فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم» إلى غير ذلك من الأحاديث .

الطائفة الخامسة : ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم ، فإنه لو لم يكن الأخذ باخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم ، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين ، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين .

قال الشيخ الأعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار ـ وهو على حق فيما قال : «إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر ، وإن لم يفد القطع ، وقد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة ، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال ، كما دل عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق و غيرها الواردة في الأخبار المتقدمة وهي أيضاً منصرف اطلاق غيرها» .

وأضاف : «وأما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها ، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه» .

(جـ) دليل حجية خبر الواحد من الاجماع

حكى جماعة كبيرة تصريحاً وتلويحاً، الإجماع من قبل علماء الإمامية على حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً في نقله وإن لم يفد خبره العلم . وعلى رأس الحاكين للاجماع شيخ الطائفة الطوسي أعلى الله مقامه في كتابه العدة (ج ١ ص ٤٧) لكنه اشترط فيما اختاره من الرأي وحكى عليه الاجماع أن يكون خبر الواحد وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مروياً عن النبي أو عن الواحد من الأئمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله . وتبعه على ذلك في التصريح بالإجماع السيد رضي الدين بن طاوس ، والعلامة الحلي في النهاية ، والمحدث المجلسي في بعض رسائله ، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم في الرسائل .

وفي مقابل ذلك حكى جماعة أخرى اجماع الإمامية على عدم الحجية . وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى أعلى الله درجته ، وجعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة . وتبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس في السرائر ونقل كلاماً للسيد المرتضى في المقدمة ، وانتقد في أكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد ، وكرر تبعاً للسيد قوله : «ان خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً» وكذلك نقل عن الطبرسي صاحب مجمع البيان تصريحه في نقل الاجماع على عدم العمل بخبر الواحد .

والغـريب في الباب وقـوع مثل هـذا التدافـع بين نقل الشيـخ والسيـد عن اجماع الإمامية ، مع أنهما متعاصران بل الأول تلمذ على الثاني ، وهما الخبيران العالمان بمذهب الإمامية . وليس من شأنهما أن يحكيا مثل هذا الأمر بدون تثبت وخبرة كاملة .

فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقليهما . وقـد حكى الشيـخ الأعظم في الـرسائـل وجوهـاً للجمع : مثـل أن يكون مـراد السيد المـرتضى من خبر الـواحد الـذي حكى الاجماع على عـدم العمل بـه هـو خبـر الواحد الـذي يرويـه مخالفـونا والشيـخ يتفق معه على ذلـك . وقيل : يجـوز أن يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المـأخوذ من الثقـات المحفوظ في الاصـول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة وحينئذ يتقارب مع الشيخ في الحكاية عن الاجماع وقيل : يجوز أن يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبرَ الواحد المَحفوظ بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد .

وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسن الشيـخ الانصاري منهـا الأول ثم الثاني . ولكنه يرى أن الأرجح من الجميـع ما ذكـره هو من الـوجه[1] وأكـد عليه أكثر من مرة ، فقال : «ويمكن الجمع بينهما بوجـه أحسن ، وهو أن مـراد السيد من (العلم) الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان ، فإن المحكى عنه في تعـريف العلم أنـه (مـا اقتضى سكـون النفس) ، وهـو الـذي أدعى بعض الاخباريين أن مرادنـا من العلم بصدور الأخبـار هذا المعنى ، لا اليقين الـذي لا يقبل الاحتمال رأساً . فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها اولاً ، وهي موافقة الكتـاب والسنة والاجمـاع والدليـل العقلي . ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة[2] احتفاف أكثـر الاخبار بها هي الأمور الموجبة للوثوق بـالراوي أو بـالروايـة بمعنى سكون النفس

---

(١) ذكر المحقق الاشتياني في حاشيته على الرسائل في هذا الموقع أن هذا الوجه من التوجيـه سبق إليـه بعض أفاضـل المتأخـرين وهو المحقق النـراقي صاحب المنـاهج ، ونقـل نص عبارته .

(٢) غرضه من عبارته المتقدمة عبارته التي نقلها في السرائر عن السيد وقد نقلها الشيخ الأعظم في الرسائل .

بهما وركونها إليهما» .

ثم قال : «ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة وتصريح الشيخ في كلامه المتقدم بإنكار ذلك» .

هذا ما أفاده الشيخ الانصاري في توجيه كلام هذين العلمين ، ولكني لا أحسب أن السيد المرتضى يرتضي بهذا الجمع ، لأنه صرح في عبارته المنقولة في مقدمة السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم ، قال :

«اعلم أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها ، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة جوّزنا كونه مفسدة» .

وأصرح منه[1] قوله بعد ذلك : «ولذلك ابطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علماً ولا عملاً وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم لأن خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه ، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً وإن ظننت به الصدق ، فإن الظن لا يمنع من التجويز فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه اقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً أو غير صلاح» .

هذا ، ويحتمل احتمالاً بعيداً أن السيد لم يرد من التجويز ـ الذي قال عنه إنه لا يمنع منه الظن ـ كل تجويز حتى الضعيف الذي لا يعتني به العقلاء ويجتمع مع اطمئنان النفس ، بل أراد منه التجويز الذي لا يجتمع مع اطمئنان النفس ويرفع الامان بصدق الخبر ، وإنما قلنا ان هذا الاحتمال بعيد لأنه يدفعه : أن السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الاحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم ، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفضي إلى العلم واجماع الفرقة المحقة لا غيرهما .

---

(١) إنما قلت أصرح منه ، لأنه يحتمل في العبارة المتقدمة أنه يريد من العلم ما يعم العلم بالحكم والعلم بمشروعية الطريق إليه وإن كان الطريق في نفسه ظنياً . وهذا الاحتمال لا يتطرق إلى عبارته الثانية .

وأما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين ومنهم الشيخ نفسه في العدة . والظاهر أنهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان وإن لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين .

نعم لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا ، وكذلك ابن إدريس الذي تابعه في هذا القول ، لأنه كان كثيراً ما يأخذ باخبار الآحاد الموثوقة المروية في كتب أصحابنا ، ومن العسير عليه وعلى غيره أن يدعى تواترها جميعاً أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها . وعلى ذلك جرت استنباطاته الفقهية وكذلك ابن ادريس في السرائر ، ولعل عمله هذا يكون قرينة على مراده من ذلك الكلام ومفسراً له على نحو ما احتمله الشيخ الانصاري .

* * *

وعلى كل حال سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع ، فإن دعوى الشيخ اجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب وإن لم يكن عادلاً بالمعنى الخاص ولم يوجب قوله العلم القاطع ـ دعوى مقبولة ومؤيدة ، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم حتى نفس السيد وابن ادريس كما ذكرنا ، بل السيد نفسه اعترف في بعض كلامه بعمل الطائفة باخبار الآحاد إلا أنه ادعى أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوضة بالقرائن ، قائلاً : «ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها ـ ويقصد بالأمور المعلومة عدم عملهم بالظنون ـ إلى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل ـ ويقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم باخبار الآحاد ـ وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم وكذلك نقول في اخبار الآحاد» .

ونحن نقول للسيد المرتضى : صحيح أن المعلوم من طريقة الشيعة الإمامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون ، ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما

سواه من الظنون المعتبرة كالظواهر إذا كانوا قد عملوا بها فانهم لم يعملوا بهـا إلا لأنها ظنون قام الدليل القاطـع على اعتبارها وحجيتها . فلم يكن العمل بهـا عملاً بالظن ، بل يكون ـ بالأخير ـ عملاً بالعلم .

وعليـه ، فنحن نقول معـه : «انه لا بـد في الأحكـام الشـرعيـة من طـريق يوصل إلى العلم بها ، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقـطع بالعلم على أنـه مصلحة جوزنا كـونه مفسـدة» . وخبر الـواحد الثقـة المأمـون لما ثبت اعتبـاره فهو طـريق يوصل إلى العلم بالاحكام ، ونقطع بالعلم ـ على حد تعبيره ـ على أنه مصلحة لا نجوّز كونه مفسدة .

ويؤيـد أيضاً دعـوى الشيخ لـلاجماع قـرائن كثيرة ذكـر جملة منهـا الشيـخ الانصاري في الرسائل :

منهـا : ما ادعـاه الكشي من اجماع العصـابة على تصحيـح مـا يصـح عن جماعة ، فإنه من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحـاً بمعنى عملهم به ، لا القطع بصـدوره ، إذ الاجماع وقـع على التصحيح لا على الصحة .

ومنها : دعوى النجاشي أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب ، وهذه العبارة من النجاشي تدل دلالة صريحة على عمل الأصحاب بمراسيـل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور ، بل لعلمهم أنـه لا يروي أو لا يـرسل إلا عن ثقـة . إلى غير ذلـك من القرائن التي ذكـرها الشيـخ الانصاري من هـذا القبيل .

وعليك بمراجعة الرسـائل في هـذا الموضـوع فقد استـوفت البحث احسن استيفاء ، وأجاد فيهـا الشيخ فيمـا أفاد ، وألمت بـالموضـوع من جميع أطـرافه ، كعادته في جميع ابحاثـه ، وقد ختم البحث بقـوله السـديد : «والانصـاف أنه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الاجماع من الاجماعات المنقولة والشهـرة العظيمـة والامارات الكثيرة الـدالة على العمـل ما حصـل في هذه المسـألة ، فـالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الاجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهـم إلا في ضروريات المذهب» .

وأضاف : «لكن الانصاف أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن» . ونحن لـه من المؤيدين . جـزاه الله خير ما يجزي العلماء العاملين .

(د) دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء

انه من المعلوم قطعاً الذي لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طراً واتفاق سيرتهم العملية ، على اختلاف مشاربهم واذواقهم ، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمئنون إلى صدقه ويأمنون كذبه ، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات . وهذه السيرة العملية جارية حتى في الأوامر الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوي الأمر منهم .

وسرّ هذه السيرة أن الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية بنظرهم لا يعتنون بها ، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقة ، كما لا يلتفتون إلى احتمال خطئه واشتباهه أو غفلته .

وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الافعال ، فإن بناءهم العملي على إلغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة . وذلك من كل ملة ونحلة .

وعلى هذه السيرة العملية قامت معايش الناس وانتظمت حياة البشر ، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي ولسادهم الاضطراب لقلة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة سنداً ومتناً .

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الاحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا ، لأنهم متّحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر ، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعية .

ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ احكامهم الدينية من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو من أصحاب الأئمة عليهم السلام الموثوقين عندهم ؟ .

وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم في العمل بما يخبرهم

الثقات عن رأي المجتهد الذي يرجعون إليه ؟ .

وهل ترى تتوقف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها الذي تطمئن إلى خبره عن رأي المجتهد في المسائل التي تخصها كالحيض مثلاً ؟ .

وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة ـ فإن الشارع المقدس متّحد المسلك معهم لأنه منهم بل هو رئيسهم، فلا بد أن نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلائية كسائر الناس ما دام أنه لم يثبت لنا أن له في تبليغ الاحكام طريقاً خاصاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء ، ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لأذاعه وبيّنه للناس ولظهر واشتهر ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر .

* * *

وهذا الدليل قطعي لا يداخله الشك ، لأنه مركب من مقدمتين قطعيتين :

١ ـ ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به .

٢ ـ كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشتراكه معهم ، لأنه متحد المسلك معهم .

قال شيخنا النائيني (قده) كما في تقريرات تلميذه الكاظمي (قده) (ج ٣ ص ٦٩) : «وأما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم» .

واقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال هو : ان الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فإنما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها .

ويكفي في الردع الآيات الناهية عن اتباع الظن وما وراء العلم التي ذكرناها سابقاً في البحث السادس من المقدمة ، لأنها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم .

وقد عالجنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب في الجزء الرابع مبحث الاستصحاب ، فقلنا : ان هذه الآيات غير صالحة للردع عن الاستصحاب الذي جرت سيرة العقلاء على الأخذ به ، لأن المقصود من النهي عن اتباع غير العلم النهي عنه إذ يراد به إثبات الواقع ، كقوله تعالى : ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ بينما أنه ليس المقصود من الاستصحاب اثبات الواقع والحق ، بل هو أصل وقاعدة عملية يرجع إليها في مقام العمل عند الشك في الواقع والحق . فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً .

وهذا العلاج ـ طبعاً ـ لا يجري في مثل خبر الواحد ، لأن المقصود به كسائر الامارات الأخرى اثبات الواقع وتحصيل الحق .

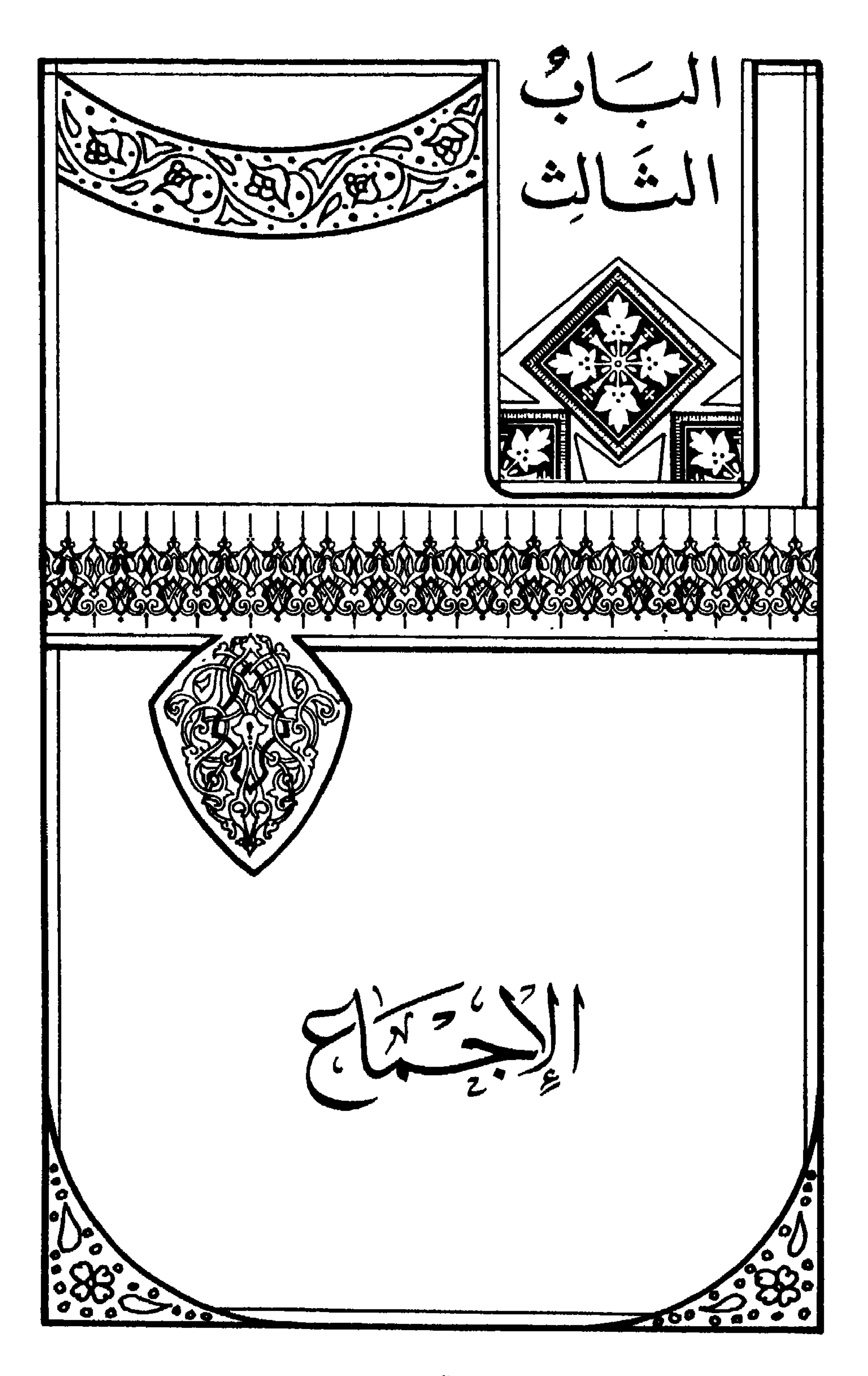
ولكن مع ذلك نقول : ان خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصاً كالظواهر التي أيضاً حجيتها مستندة إلى بناء العقلاء على ما سيأتي .

وذلك بأن يقال ـ حسبما أفاده استاذنا المحقق الاصفهاني قدس سره في حاشيته على الكفاية (ج ٣ ص ١٤) ـ قال : «ان لسان النهي عن اتباع الظن وأنه لا يغني من الحق شيئاً ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلائية ، بل من باب ايكال الأمر إلى عقل المكلف من جهة أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه والركون إليه . فلا نظر في الآيات الناهية إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة . ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوي للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته» .

أو يُقال ـ حسبما أفاده شيخنا النائيني قدس سره على ما في تقريرات الكاظمي قدس سره (ج ٣ ص ٦٩) ـ قال : «ان الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة ، لأن العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم ، بل هو من أفراد العلم لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع ، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم . فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً . فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة ، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص» .

وعلى كل حال ، لو كانت هذه الآيات صالحة للردع عن مثل خبـر الواحـد والظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها ومنهم المسلمون ـ لعـرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم ولما أطبقوا على العمل بها وجرت سيرتهم عليه .

فهذا دليل قـطعي على عدم صـلاحية هـذه الآيات للردع عن العمـل بخبر الواحد فلا نطيل بذكر الدور الذي أشكلوا به في المقام والجواب عنه . وإن شئت الاطلاع فراجع الرسائل وكفاية الأصول .



البابُ الثالِث

الإجماع



الاجماع

الإجماع أحد معانيه في اللغة : الاتفاق .

والمراد منه في الاصطلاح : اتفاق خاص .

وهو اما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي .

أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم .

أو اتفاق أُمة محمد على الحكم .

على اختلاف التعريفات عندهم .

ومهما اختلفت هذه التعبيرات فإنها ـ على ما يظهر ـ ترمي إلى معنى جامع بينها ، وهو : اتفاق جماعة لاتفاقهم شأنٌ في اثبات الحكم الشرعي .

ولذا استثنوا من المسلمين سواد الناس وعوامهم لأنهم لا شأن لآرائهم في استكشاف الحكم الشرعي ، وإنما هم تبع للعلماء ولأهل الحل والعقد .

وعلى كل حال ، فإن هذا (الاجماع) بما له من هذا المعنى قد جعله الأُصوليون من أهل السنة أحد الأدلة الأربعة أو الثلاثة على الحكم الشرعي ، في مقابل الكتاب والسنة .

أما الإمامية فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعي ، ولكن من ناحية شكلية واسمية فقط ، مجاراة للنهج الدراسي في أُصول الفقه عند السنيين أي أنهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة ، بل إنما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنة ، أي عن قول المعصوم ، فالحجية والعصمة ليستا للاجماع ، بل الحجة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الاجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف .

ولذا توسع الامامية في اطلاق كلمة الاجماع على اتفاق جماعة قليلة لا يسمى اتفاقهم في الاصطلاح اجماعاً ، باعتبار أن اتفاقهم يكشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم فيكون له حكم الاجماع ، بينما لا يعتبرون الاجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم وإن سمي اجماعاً بالاصطلاح . وهذه نقطة خلاف جوهرية في الاجماع ، ينبغي أن نجليها ونلتمس الحق فيها ، فإن لها كل الأثر في تقييم الاجماع من جهة حجيته .

ولأجل أن نتوصل إلى الغرض المقصود لا بد من توجيه بعض الاسئلة لأنفسنا لنلتمس الجواب عليها :

أولاً : من أين انبثق للأصوليين القول بالاجماع ، فجعلوه حجة ودليلاً مستقلاً على الحكم الشرعي : في مقابل الكتاب والسنة .

ثانياً : هل المعتبر عند من يقول بالاجماع اتفاق جميع الأُمة ، أو اتفاق جميع العلماء في عصر من العصور ، أو بعض منهم يعتد به ؟ ومن هم الذين يعتد بأقوالهم ؟ .

أما السؤال الأول :

فإن الذي يثيره في النفس ويجعلها في موضع الشك فيه أن اجماع الناس جميعاً على شيء أو اجماع أُمة من الأُمم بما هو اجماع واتفاق لا قيمة علمية له في استكشاف حكم الله ، لأنه لا ملازمة بينه وبين حكم الله . فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله بأي وجه من وجوه الملازمة .

نعم الشيء الذي يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه في الباب أنا قد قلنا فيما سبق في الجزء الثاني وسيأتي : أن تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء في القضايا المشهورة العملية التي نسميها الآراء المحمودة والتي تتعلق بحفظ النظام والنوع يستكشف به الحكم الشرعي ، لأن الشارع من العقلاء بل رئيسهم وهو خالق العقل فلا بد أن يحكم بحكمهم .

ولكن هذا التطابق ليس من نوع الاجماع المقصود ، بل هو نفس الدليل العقلي الذي نقول بحجيته في مقابل الكتاب والسنة والاجماع . وهو من باب

التحسين والتقبيح العقليين الذي ينكره هؤلاء الذاهبون إلى حجية الاجماع .

أما اجماع الناس ـ الذي لا يدخل في تطابق آراء العقلاء بما هم العقلاء ـ فلا سبيل إلى اتخاذه دليلاً على الحكم الشرعي ، لأن اتفاقهم قد يكون بدافع العادة أو العقيدة أو الانفعال النفسي أو الشبهة أو نحو ذلك . وكل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزهه عنها . فإذا حكموا بشيء بأحد هذه الدوافع لا يجبه أن يحكم الشارع بحكمهم ، فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما هو اتفاق أن هذا الحكم واقعاً هو حكم الشارع .

ولو أن اجماع الناس بما هو اجماع كيفما كان وبأي دافع كان ، هو حجة ودليل ـ لوجب أن يكون اجماع الأمم الأخرى غير المسلمة أيضاً حجة ودليلاً . ولا يقول بذلك واحد ممن يرى حجية الاجماع .

إذن ! كيف اتخذ الاصوليون اجماع المسلمين بالخصوص حجة ؟ وما الدليل لهم على ذلك ؟ وللجواب عن هذا السؤال علينا أن نرجع القهقرى إلى أول اجماع اتخذ دليلاً في تأريخ المسلمين . انه الاجماع المدعى على بيعة أبي بكر خليفة للمسلمين . فإنه إذ وقعت البيعة له ـ والمفروض أنه لا سند لها من طريق النص القرآني والسنة النبوية ـ اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الاجماع فقالوا :

أولاً : ان المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحل والعقد منهم أجمعوا على بيعته .

وثانياً : ان الإمامة من الفروع لا من الاصول .

وثالثاً : ان الاجماع حجة في مقابل الكتاب والسنة ، أي انه دليل ثالث غير الكتاب والسنة .

ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلاً في جميع المسائل الشرعية الفرعية . وسلكوا لاثبات حجيته ثلاثة مسالك : الكتاب والسنة والعقل . ومن الطبيعي ألا يجعلوا الاجماع من مسالكه لأنه يؤدي إلى اثبات الشيء بنفسه ، وهو دور باطل .

أما مسلك الكتاب : فآيات استدلوا بها لا تنهض دليلاً على مقصودهم ،

وأولاها بالـذكر آيـة سبيل المؤمنين وهي قـوله تعـالى (سورةالنساء ١١٤) : **﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نـوله مـا تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾** . فإنها توجب اتباع سبيـل المؤمنين ، فإذا أجمـع المؤمنـون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتبـاعه . وبهـذه الآية تمسـك الشـافعي على ما نقل عنه .

ويكفينا في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيـخ الغزالي منهـا إذ قال[1] : «الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبـع غير سبيـل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوّله ما تولى . فكأنـه لم يكتف بترك المشـاقة حتى تنضـم إليه متابعة سبيل المؤمنين من نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمـر وينهى» .

ثم قال : «وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم» وهو كذلـك كما استـظهره ، أمـا الآيات الأخـرى فقـد اعتـرف الغـزالي كغيـره في عـدم ظهـورهـا في حجيـة الاجماع ، فلا نطيل بذكرها ومناقشة الاستدلال بها .

وأما مسلك السنة : فهي أحـاديث رووها بمـا يؤدي مضمون الحـديث (لا تجتمع أمتي على الخطأ) ، وقد ادعوا تواترها معنى ، فاستنبطوا منها عصمة الأمة الإسلامية من الخطأ والضلالة ، فيكون اجتماعها كقـول المعصوم حجـة ومصدراً مستقلاً لمعرفة حكم الله .

وهذه الاحاديث ـ على تقدير التسليم بصحتهـا وأنها تـوجب العلم لتواتـرها معنى ـ لا تنفع في تصحيح دعواهم ، لأن المفهوم من اجتماع الأمة كـل الأمة ، لا بعضها فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمة البعض من الأمة ، بينمـا أن مقصودهم من الاجمـاع اجمـاع خصـوص الفقهـاء أو أهـل الحـل والعقـد في عصـر من العصور ، بل خصـوص الفقهاء المعـروفين ، بل خصـوص المعروفين من فقهـاء طائفة خاصة وهي طائفة أهل السنة ، بل يكتفون بـاتفاق جمـاعة يـطمئنون إليهم كما هو الواقع في بيعة السقيفة .

---

(١) المستصفى ج ١ ص ١١١ .

فأنى لنا أن نحصل على اجماع جميع الأمة بجميع طوائفها واشخاصها في جميع العصور إلا في ضروريات الدين مثل وجوب الصلاة والزكاة ونحوهما . وهذه ضروريات الدين ليست من نوع الاجماع المبحوث عنه . ولا تحتاج في اثبات الحكم بها إلى القول بحجية الاجماع .

وأما **مسلك العقل** : الذي عبر بعضهم بالطريق المعنوي - فغاية ما يقال في توجيهه : ان الصحابة إذا قضوا بقضية وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع ، وإذا كثروا كثرة تنتهي إلى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط . فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة . والتابعون وتابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل في العادة أن يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم .

ومثل هذا الدليل يصح أن يناقش فيه :

بأن اجماعهم هذا إن كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك في أن هذا علم قطعي بالحكم الواقعي ، فيكون حجة لأنه قطع بالنسبة ، ولا كلام لأحد فيه ، لأن هذا الاجماع يكون من طرق اثبات السنة .

وأما إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم - كما هو المقصود من فرض الاجماع حجة مستقلة ودليلاً في مقابل الكتاب والسنة - فان قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل في العادة قصدهم الكذب في ادعاء القطع كما في الخبر المتواتر فإنه لا يستحيل في حقهم الغفلة أو الاشتباه أو الغلط ، كما لا يستحيل أن يكون اجماعهم بدافع العادة أو العقيدة أو أي دافع من الدوافع الأخرى التي أشرنا إليها سابقاً .

ولأجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب للعلم ألا يتطرق إليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادثة واشتباههم كما شرحناه في كتاب المنطق الجزء الثالث ص ١٠ .

ولا عجب في تطرق احتمال الخطأ في اتفاق الناس على رأي ، بل تطرق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرقه إلى الاتفاق في النقل ، لأن اسباب الاشتباه والغلط فيه أكثر .

ثم ان هــذا الـطريق العقلي أو المعنــوي لـو تم ، فــأي شيء يخصصـه بخصـوص الصحابـة أو المسلمين أو علماء طـائفة خـاصة من دون بـاقي النـاس وسـائر الأمم ، إلا إذا ثبت من دليـل آخـر اختصـاص المسلمين أو بعـض منهـم بمزية خاصة ليست للأمم الأخرى وهي العصمة من الخطأ . فإذاً ـ على التقدير ـ لا يكون الدليل على الاجماع إلا هذا الدليل الذي يثبت العصمة للأمـة المسلمة أو بعضها ، لا الطريق العقلي المدعى . وهذا رجـوع إلى المسلك الأول والثاني وليس هو مسلكاً مستقلاً عنها .

وبالختام نقول : إذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا أدلة على حجية الاجماع من أصله من جهة أنه اجماع ، فلا يظهر للاجماع قيمة من نـاحية كـونه حجـة ومصدراً للتشـريع الإسـلامي مهما بـالغ النـاس في الاعتماد عليـه . وإنما يصح الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم فيكون حينئذ كالخبر المتـواتر الذي تثبت به السنة . وسيأتي البحث عن ذلك .

وأما السؤال الثاني :

فالذي يثيره أن ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضي بأن الحجة إنما هو اجماع الأمة كلها أو جميع المؤمنين بدون استثنـاء ، فمتى ما شـذ واحد منهم أياً كـان فلا يتحقق الاجمـاع الذي قـام الدليـل على حجيته ، فـانـه مـع وجـود المخـالف وإن كان واحـداً لا يحصل القـطع بحجية اجمـاع مَنْ عداه مهمـا كان شأنهم ، لأن العصمة على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة إنما ثبتت لجميع الأمة لا لبعضها .

ولكن ما توقعوه من ذهابهم إلى حجيـة الاجماع ـ وهـو إثبات شـرعية بيعـة أبي بكـر ـ لم يحصل لهم ، لأنـه قد ثبت من طـريق التواتـر مخـالفـة علي عليـه السلام وجماعة كبيرة من بني هـاشم وباقي المسلمين ، ولئن التجـأ أكثرهم بعـد ذلك إلى البيعة فانه بقي منهم من لم يبايع حتى مـات مثل سعـد بن عبادة (قتيـل الجن !) .

ولأجل هذه المفارقة بين أدلة الاجماع وواقعه الذي أرادوا تصحيحـه كثرت الأقوال في هذا الباب لتوجيهها : فقال مالك ـ على مـا نسب إليه ـ : ان الحجـة

هو اجماع أهل المدينة فقط . وقال قوم : الحجة اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة . وقال قوم : المعتبر اجماع أهل الحل والعقد . وقال بعض : المعتبر اجماع الفقهاء الاصوليين خاصة . وقال بعض : الاعتبار باجماع أكثر المسلمين واشترط بعض في المجمعين أن يحققوا عدد التواتر . وقال آخرون : الاعتبار بإجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داود وشيعته . . . إلى غير ذلك من الأقوال التي يطول ذكرها المنقولة في جملة من كتب الاصول .

وكل هذه الأقوال تحكمات لا سند لها ولا دليل ، ولا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة . والذي دفع أولئك القائلين بتلك المقالات أمور وقعت في تأريخ بيعة الخلفاء يطول شرحها أرادوا تصحيحها بالاجماع .

هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي أوقعت القائلين بحجة الاجماع في حيص وبيص لتصحيحه وتوجيهه ، وإلا فتلك المسالك الثلاثة ـ ان سلمت ـ لا تدل على أكثر من حجية اجماع الكل بدون استثناء ، فتخصيص حجيته ببعض الأمة دون بعض بلا مخصص . نعم المخصص هو الرغبة في اصلاح أصل المذهب والمحافظة عليه على كل حال .

الاجماع عند الامامية

إن الاجماع بما هو اجماع لا قيمة علمية له عند الامامية ما لم يكشف عن قول المعصوم ، كما تقدم وجهه . فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف ، فيدخل حينئذ في السنة ، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها .

وقد تقدم أنه لم تثبت عندنا عصمة الأمة عن الخطأ ، وإنما أقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الأمة أنه يكشف عن رأي من له العصمة . فالعصمة في المنكشف لا في الكاشف .

وعلى هذا ، فيكون الاجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم ، فكما أن الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم

الشرعي رأساً بل هو دليل على الدليل على الحكم ، فكذلك الاجماع ليس بنفسه دليلاً بل هو دليل على الدليل .

غاية الأمر أن هناك فرقاً بين الاجماع والخبر المتواتر : ان الخبر دليل لفظي على قول المعصوم أي انه يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما إذا كان التواتر للفظ . أما الاجماع فهو دليل قطعي على نفس رأي المعصوم لا على لفظ خاص له ، لأنه لا يثبت به - في أي حال - أن المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين في بيانه للحكم .

ولأجل هذا يسمى الاجماع بالدليل اللبي ، نظير الدليل العقلي . يعني أنه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كاللب بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له .

والثمرة بين الدليل اللفظي واللبي تظهر في المخصص إذا كان لبياً أو لفظياً ، على ما ذكره الشيخ الانصاري كما تقدم (في الجزء الأول ص١٣٥[1]) لذهابه إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبياً دون ما إذا كان لفظياً .

وإذا كان الاجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنة على مبناهم ، بل يكفي اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم ، كما صرح بذلك جماعة من علمائنا .

قال المحقق في المعتبر ص ٦ ، بعد أن أناط حجية الاجماع بدخول المعصوم : «فلو خلا المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجة ، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة» .

وقال السيد المرتضى على ما نقل عنه : «إذا كان علة كون الاجماع حجة كون الإمام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان الإمام في أقوالها فاجماعها حجة» .

إلى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا . لكن

سيأتي أنه على بعض المسالك في الاجماع لا بد من احراز اتفاق الجميع .

وعلى هذا ، فيكون تسمية اتفاق جماعة من علماء الإمامية بالاجماع مسامحة ظاهرة ، فإن الاجماع حقيقة عرفية في اتفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعي . ولا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة أن يصح تسميتها بالاجماع ، ولكن قد شاع هذا التسامح في لسان الخاصة من علماء الإمامية على وجه أصبح لهم اصطلاح آخر فيه ، فيراد من الاجماع عندهم كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض ، فيعم القسمين .

والخلاصة التي نريد أن ننص عليها وتعنينا من البحث : ان الاجماع إنما يكون حجة إذا علم بسببه ـ على سبيل القطع ـ قول المعصوم ، فما لم يحصل العلم بقوله وإن حصل الظن منه فلا قيمة له عندنا ، ولا دليل على حجية مثله .

أما كيف يستكشف من الاجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغي البحث عنه . وقد ذكروا لذلك طرقاً أنهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في المواسعة والمضايقة ـ على ما نقل عنه ـ إلى اثنتي عشرة طريقاً . ونحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة وهي ثلاث بل أربع :

١ ـ **طريقة الحس** : وبها يسمى الاجماع : الاجماع الدخولي ، وتسمى (الطريقة التضمنية) . وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التي اختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه .

وحاصلها : أن يعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه من بينهم .

وهذه الطريقة إنما تتصور إذا استقصى الشخص المحصل للإجماع بنفسه وتتبع أقوال العلماء فعرف اتفاقهم ووجد من بينها أقوالاً متميزة معلومة لاشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بأن الإمام من جملة أولئك المتفقين ، أو يتواتر لديهم النقل عن أهل بلد أو عصر فعلم أن الإمام كان من جملتهم ولم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الاجماع المنقول بالتواتر .

ومن الواضح أن هذه الطريقة لا تتحقق غالباً إلا لمن كان موجوداً في عصر الإمـام . أما بـالنسبة إلى العصـور المتأخـرة فبعيدة التحقق لا سيمـا في الصـورة الأولى وهي السماع من نفس الإمام .

وقد ذكروا انـه لا يضر في حجيـة الاجماع ـ على هـذه الطريقـة ـ مخالفـة معلوم النسب وأن كثروا ممن يعلم أنه غير الإمام ، بخـلاف مجهول النسب على وجه يحتمل أنه الإمام . فانه في هذه الصورة لا يتحقق العلم بـدخول الإمـام في المجمعين .

٢ ـ طـريقـة قـاعـدة اللطف : وهي أن يستكشف عقـلاً رأي المعصـوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة أو في العصور المتأخرة ، مع عدم ظهـور ردع من قبله لهم بأحـد وجوه الـردع الممكنة خفيـة أو ظاهـرة اما بـظهوره نفسـه أو باظهـار من يبين الحق في المسألـة . فإن قـاعـدة اللطف كمـا اقتضت نصب الإمام وعصمته تقتضي أيضاً أن يظهر الإمام الحق في المسألة التي يتفق المُفتون فيها على خلاف الحق ، وإلا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو اخلال الإمام بأعظم ما وجب عليه ونصب لأجله ، وهو تبليغ الاحكام المنزلة .

وهـذه الطريقـة هي التي اختارهـا الشيـخ الـطوسي ومن تبعـه ، بـل يـرى انحصار استكشاف قول الإمام من الاجماع فيها . وربما يستظهر من كلام السيـد المرتضى المنقول في العدة عنه في رد هـذه الطريقـة كونهـا معروفـة قبل الشيـخ أيضاً .

ولازم هذه الطريقة عدم قدح المخالفة مطلقاً سواء كـانت من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم كونه الإمام ولم يكن معه برهان يدل على صحة فتواه .

ولازم هـذه الطريقـة أيضاً عـدم كشف الاجماع إذا كـان هناك آيـة أو سنـة قطعية على خلاف المجمعين وإن لم يفهموا دلالتها على الخلاف . إذ يجـوز أن يكون الإمام قد اعتمد عليها في تبليغ الحق .

٣ ـ طـريقة الحـدس : وهي أن يقطع بكـون ما اتفق عليـه فقهاء الإمـاميـة وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يداً بيد ، فإن اتفاقهم مع كثرة اختلافهم في أكثر

المسائل يعلم منه أن الاتفاق كان مستنداً إلى رأي إمامهم لا عن اختراع للرأي من تلقاء أنفسهم اتباعاً للأهواء أو استقلالاً بالفهم . كما يكون ذلك في اتفاق اتباع سائر ذوي الآراء والمذاهب فانه لا نشك فيها أنها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذي يرجعون إليه .

والذي يظهر أنه قد ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المتأخرين . ولازمها أن الاتفاق ينبغي أن يقع في جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذي نحن فيه ، لأن اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدم يقدح في حصول القطع ، بل يقدح فيه مخالفة معلوم النسب ممن يعتد بقوله ، فضلاً عن مجهول النسب .

٤ ـ طريقة التقرير : وهي أن يتحقق الاجماع بمرأى ومسمع من المعصوم ، مع امكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم ، فإن اتفاق الفقهاء على حكم ـ والحال هذه ـ يكشف عن اقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على ما ذهبوا إليه . فيكون ذلك دليلاً على أن ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعاً .

وهذه الطريقة لا تتم إلا مع احراز جميع شروط التقرير التي قد تقدم الكلام عليها في مبحث السنة . ومع احراز جميع الشروط لا شك في استكشاف موافقة المعصوم ، بل بيان الحكم من شخص واحد بمرأى ومسمع من المعصوم مع امكان ردعه وسكوته عنه يكون سكوته تقريراً كاشفاً عن موافقته . ولكن المهم أن يثبت لنا ان الاجماع في عصر الغيبة هل يتحقق فيه امكان الردع من الإمام ولو بإلقاء الخلاف ، أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعي والحال هذه ؟ وسيأتي ما ينفع في المقام .

هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الإمام من الاجماع وقد يحصل للإنسان المتتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض الوجوه دون البعض ، أي لا يجب في كل اجماع أن يبتني على وجه واحد من هذه الوجوه وإن كان السيد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الأولى «الطريقة التضمنية» أي الاجماع الدخولي ، والشيخ الطوسي يرى انحصاره في الطريقة الثانية «طريقة قاعدة اللطف» .

وعلى كل حال ، فإن الاجماع إنما يكون حجة إذا كشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم من أي سبب كان وعلى أية طريقة حصل . فليس من الضروري أن نفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق أو نحوها ، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم .

* * *

والتحقيق أنه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الاجماع المحصل ندرة لا تبقى معها قيمة لأكثر الاجماعات التي نحصلها ، بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة . وتفصيل ذلك أن نقول (ببرهان السبر والتقسيم) :

إن المجمعين اما أن يكون رأيهم الذي اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل .

- لا يصح الفرض الأول ، لأن ذلك مستحيل عادة في حقهم . ولو جاز ذلك في حقهم فلا تبقى قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق .

- فيتعين الفرض الثاني ، وهو أن يكون لهم مدرك ، خفي علينا وظهر لهم .

ومدارك الاحكام منحصرة عند الإمامية في أربعة : الكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي . ولا يصح أن يكون مدركهم ما عدا السنة من هذه الأربعة :

أما الكتاب : فإنما لا يصح أن يكون مدركهم فلأجل أن القرآن الكريم بين أيدينا مقروء ومفهوم ، فلا يمكن فرض آية منه خفيت علينا وظهرت لهم . ولو فرض أنهم فهموا من آية شيئاً خفي علينا وجهه فإن فهمهم ليس حجة علينا فاجتماعهم لو استند إلى ذلك لا يكون موجباً للقطع بالحكم الواقعي أو موجباً لقيام الحجة علينا ، فلا ينفع مثل هذا الاجماع .

وأما الاجماع : فواضح أنه لا يصح أن يكون مدركاً لهم ، لأن هذا الاجماع الذي صار مدركاً للاجماع ننقل الكلام إليه أيضاً ، فنسأل عن مدركه . فلا بد أن ينتهي إلى غيره من المدارك الأخرى .

وأما الدليل العقلي : فأوضح ، لأنه لا يتصور هناك قضية عقلية يتوصل بها إلى حكم شرعي كانت مستورة علينا وظهرت لهم ، ضرورة أنه لا بد في القضية العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي أن تتطابق عليها جميع آراء العقلاء ، وإلا فلا يصح التوصل بها إلى الحكم الشرعي . فلو أن المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق وموافقة الإمام ، لأنهم يكونون كمن لا مدرك لهم .

فانحصر مدركهم في جميع الاحوال في (السنة) .

والاستناد إلى السنة يتصور على وجهين :

١ ـ أن يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهة أو يرون فعله أو تقريره . وهذا بالنسبة إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى الظن به فضلاً عن القطع ، وإن احتمل امكان مشافهة بعض الابدال من العلماء للإمام .

بل الحال كذلك حتى بالنسبة إلى من هم في عصر المعصومين ، أي انه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم ، لاحتمال أنهم استندوا إلى رواية وثقوا بها ، وإن كان احتمال المشافهة قريباً جداً . بل هي مظنونة .

على أنه لا مجال ـ بالنسبة إلينا ـ لتحصيل اجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور ، إذ ليست آراؤهم مدونة ، وكل ما دونوه هي الاحاديث التي ذكروها في أصولهم المعروفة بالاصول الاربعمائة .

٢ ـ أن يستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم . ولا مجال في هذا الاجماع لإفادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجة الشرعية من جهة السند والدلالة معاً :

أما من جهة السند : فلاحتمال أن المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثق أو الحسن ، فمن لا يرى حجيتهما لا مجال له في الاستناد إلى مثله . فمن أين يحصل لنا العلم بأنهم استندوا إلى ما هو حجة باتفاق الجميع .

وأما من جهة الدلالة : فلاحتمال أن يكون ذلك الخبر المفروض ـ أو فرض أنه حجة من جهة السند ـ ليس نصاً في الحكم . ولا ينفع أن يكون ظاهراً

عندهم في الحكم ، فإن ظهور دليل عند قوم لا يستلزم أن يكون ظاهراً لدى كل أحد ، وفَهْم قوم ليس حجة على غيرهم . ألا ترى أن المتقدمين اشتهر عندهم استفادة النجاسة من أخبار البئر واشتهر عند المتأخرين عكس ذلك ابتداء من العلامة الحلي . فلعل الخبر الذي كان مدركاً لهم ليس ظاهراً عندنا لو اطلعنا عليه .

إذا عرفت ذلك ظهر لك أن الاجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الاجماع الدخولي وهو بالنسبة إلينا غير عملي .

وأما القول بأن قاعدة اللطف : تقتضي أن يكون الإمام موافقاً لرأي المجمعين وإن استند المجمعون إلى خبر الواحد الذي ربما لا تثبت لنا حجيته من جهة السند أو الدلالة لو اطلعنا عليه ـ فإننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة في المقام وفاقاً لما ذهب إليه الشيخ الانصاري وغيره ، بالرغم من تعويل الشيخ الطوسي واتباعه عليها ، لأن السبب الذي يدعو إلى اختفاء الإمام واحتجاب نفعه مع ما فيه من تفويت لأعظم المصالح النوعية للبشر هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند اجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لا سيما إذا كان الاجماع من أهل عصر واحد . ولا يلزم من ذلك اخلال الإمام بالواجب عليه وهو تبليغ الاحكام ، لأن الاحتجاب ليس من سببه .

وعلى هذا فمن اين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للإمام من إظهار الحق في حال غيبته عند حصول اجماع مخالف للواقع ؟ .

وللمشكك أن يزيد على ذلك فيقول : لماذا لا تقتضي هذه القاعدة أن يظهر الإمام الحق حتى في صورة الخلاف ، لا سيما أن بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها أكثر الناس في مخالفة الواقع ؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافية في الفقه التي هي الأكثر من مسائله لوجدنا أن كثيراً من الناس لا محالة واقعون في مخالفة الواقع ، فلماذا لا يجب على الإمام هنا تبليغ الاحكام ليقلّ الخلاف أو ينعدم وبه نجاة المؤمنين من الوقوع في مخالفة الواقع .

وإذا جاء الاحتمال لا يبقى مجال لاستلزام الاجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف .

وأمـا مسلك الحدس : فـإن عهدة دعـواه على مـدعيهـا وليس من السهـل حصول القطع للإنسان في ذلك ، إلا أن يبلغ الاتفاق درجة يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب ، أو قريباً من ذلك عندما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء ، فإن مثل هذا الاتفاق يستلزم عـادة موافقتـه لقول الإمام وإن كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الأصل .

وكذلك يلحق بالحدس مسلك التقرير ونحوه مما هو من هذا القبيل .

وعلى كل حال لم تبق لنا ثقة بالاجماع فيما بعد عصر الإمام في استفادة قـول الإمام على سبيل القطع واليقين .

الاجماع المنقول

إن الاجماع ـ في الاصطلاح ـ ينقسم إلى قسمين :

١ ـ **الاجماع المحصل** : والمقصود به الاجماع الذي يحصله الفقيـه بنفسه بتتبـع أقوال أهل الفتوى . وهو الذي تقدم البحث عنه .

٢ ـ **الاجمـاع المنقول** : والمقصـود به الاجمـاع الـذي لم يحصله الفقيـه بنفسـه وإنمـا ينقله لـه من حصله من الفقهـاء ، سـواء كـان النقـل لـه بـواسـطة أم بوسائط .

ثم النقل (تارة) يقـع على نحو التـواتر . وهـذا حكمه حكم المحصـل من جهة الحجية .

وأخرى يقع على نحو خبر الواحد ، وإذا أطلق قول (الاجماع المنقول) في لسان الاصوليين فالمراد منه هذا الأخير .

وقد وقع الخلاف بينهم في حجيته على أقوال .

ولكن الذي يظهر أنهم متفقون على حجيـة نقل الاجمـاع الدخـولي ، وهو الاجمـاع الذي يعلم فيـه من حال النـاقل أنـه تتبع فتـاوى من نقل اتفـاقهم حتى المعصـوم ، فيـدخـل المعصـوم في جملة المجمعين . وينبغي أن يتفقـوا على ذلك ، لأنه لا يشترط في حجية خبر الواحد معرفـة المعصوم تفصيـلاً حين سماع

الناقل منه ، وهذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بـلا واسطة وإن لـم يعرفه بالتفصيل .

غير أن الاجماع الدخولي مما يعلم عدم وقوع نقله ، لا سيما في العصـور المتأخرة عن عصر الأئمة ، بل لم يعهد من الناقلين للاجمـاع من ينقله على هذا الوجه ويدعي ذلك .

وعليه ، فموضع الخلاف منحصر في حجية الاجماع المنقول غير الاجماع الدخولي ، وهو كما قلنا على أقوال :

١ ـ إنه حجة مطلقاً ، لأنه خبر واحد .

٢ ـ انه ليس بحجة مطلقاً : لأنـه لا يدخـل في أفراد خبـر الواحـد من جهة كـونه حجة .

٣ ـ التفصيل بين نقل اجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيـه من طـريق الحـدس قـول المعصـوم فيكـون حجـة ، وبين غيره من الاجمـاعـات المنقـولة الـذي يستكشف منها بقـاعدة اللطف أو نحـوها قـول المعصوم فـلا يكون حجة . وإلى هذا التفصيل مال الشيخ الأنصاري الأعظم .

* * *

وسر الخلاف في المسألة يكمن في أن أدلة خبر الـواحد من جهـة أنها تـدل على وجـوب التعبد بـالخبر لا تشمـل كل خبـر عن أي شيء كان ، بـل مختصـة بالخبر الحاكي عن حكم شرعي أو عن ذي أثر شرعي ، ليصح أن يتعبدنا الشارع بـه . وإلا فالمحكي بـالخبر إذا لم يكن حكمـاً شرعيـاً أو ذا أثر شـرعي لا معنى للتعبد به ، فلا يكون مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد .

ومن المعلوم أن الاجماع المنقول ـ غير الاجماع الدخولي ـ إنمـا المحكى به بالمطابقة نفس أقوال العلماء ، وأقوال العلماء في أنفسها بما هي أقـوال علماء ليست حكماً شرعياً ولا ذات أثر شرعي .

وعليه ، فنقل أقوال العلماء من جهة كونها أقوال علمـاء لا يصح أن يكـون

مشمولاً لأدلة خبر الواحد . وإنما يصح أن يكون مشمولاً لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به .

إذا عرفت ذلك ، فنقول :

إن ثبت لدينا : أنه يكفي في صحة التعبد بالخبر هو كشفه ـ على أي نحو كان من الكشف ـ عن الحكم الصادر من المعصوم ، ولو باعتبار الناقل ، نظراً إلى أنه لا يعتبر في حجية الخبر حكاية نص ألفاظ المعصوم ، لأن المناط معرفة حكمه ولذا يجوز النقل بالمعنى ـ فالاجماع المنقول الذي هو موضع البحث يكون حجة مطلقاً ، لأنه كاشف وحاك عن الحكم باعتقاد الناقل فيكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر .

وأما ان ثبت لدينا : أن المناط في صحة التعبد بالخبر أن يكون حاكياً عن الحكم من طريق الحس ، أي يجب أن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم ، ولذا لا تشمل أدلة حجية الخبر فتوى المجتهد وإن كان قاطعاً بالحكم مع أن فتواه في الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده ـ فالاجماع المنقول الذي هو موضع البحث ليس بحجة مطلقاً .

وأما لو ثبت أن الإخبار عن حدس اللازم للاخبار عن حس يصح التعبد به لأن حكمه حكم الاخبار عن حس بلا فرق ـ فإن التفصيل المتقدم في القول الثالث يكون هو الأحق .

* * *

وإذا اتضح لدينا سر الخلاف في المسألة ، بقي علينا أن نفهم أي وجه من الوجوه المتقدمة هو الأولى بالتصديق والأحق بالاعتماد ، فنقول :

أولاً : إن أدلة خبر الواحد جميعها من آيات وروايات وبناء عقلاء ، أقصى دلالتها أنها تدل على وجوب تصديق الثقة وتصويبه في نقله لغرض التعبد بما ينقل . ولكنها لا تدل على تصويبه في اعتقاده .

بيان ذلك : ان معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعية نقله ، وواقعية النقل تستلزم واقعية المنقول ، بل واقعية النقل عين واقعية المنقول ، فالقطع

بواقعية النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعية المنقول ، وكذلك البناء على واقعية النقل يستلزم البناء على واقعية المنقول .

وعليه ، فإذا كان المنقول حكماً أو ذا أثر شرعي صح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر إلى هذا المنقول ، أما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل ، كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغاية ما يقتضي البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعية اعتقاده الذي هو المنقول ، والاعتقاد في نفسه ليس حكماً ولا ذا أثر شرعي . أما صحة اعتقاده ومطابقته للواقع فذلك شيء آخر اجنبي عنه ، لأن واقعية الاعتقاد لا تستلزم واقعية المعتقد به ، يعني أننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده في أن هذا هو اعتقاده واقعاً لكن لا يلزمنا أن نصدق بأن ما اعتقده صحيح وله واقعية .

ومن هنا نقول : انه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح أن نبني على واقعية نقله تصديقاً له بمقتضى أدلة حجية الخبر ، لأن ذلك يستلزم واقعية المنقول وهو الحكم ، إذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل وواقعية المنقول . أما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقاً له بمقتضى أدلة حجية الخبر ، لأن البناء على واقعية اعتقاده تصديقاً له لا يستلزم البناء على واقعية معتقده . فيجوز التفكيك بينهما .

فتحصل أن أدلة خبر الواحد إنما تدل على أن الثقة مصدق ويجب تصويبه في نقله ، ولا تدل على تصويبه في رأيه واعتقاده وحدسه . وليس هناك أصل عقلائي يقول : إن الأصل في الإنسان أو الثقة خاصة أن يكون مصيباً في رأيه وحدسه واعتقاده .

ثانياً : بعد أن ثبت ان أدلة حجية الخبر لا تدل على تصويب الناقل في رأيه وحدسه ، فنقول : لو أن ما أخبر به الناقل للاجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم وإن لم يكن في نظر الناقل مستلزماً لذلك ـ فهل هذا أيضاً غير مشمول لأدلة حجية الخبر ؟ .

الحق أنه ينبغي أن يكون مشمولاً لها ، لأن الأخذ به حينئذ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه ، وربما كان الناقل لا يرى الاستلزام ، بل لا يكون

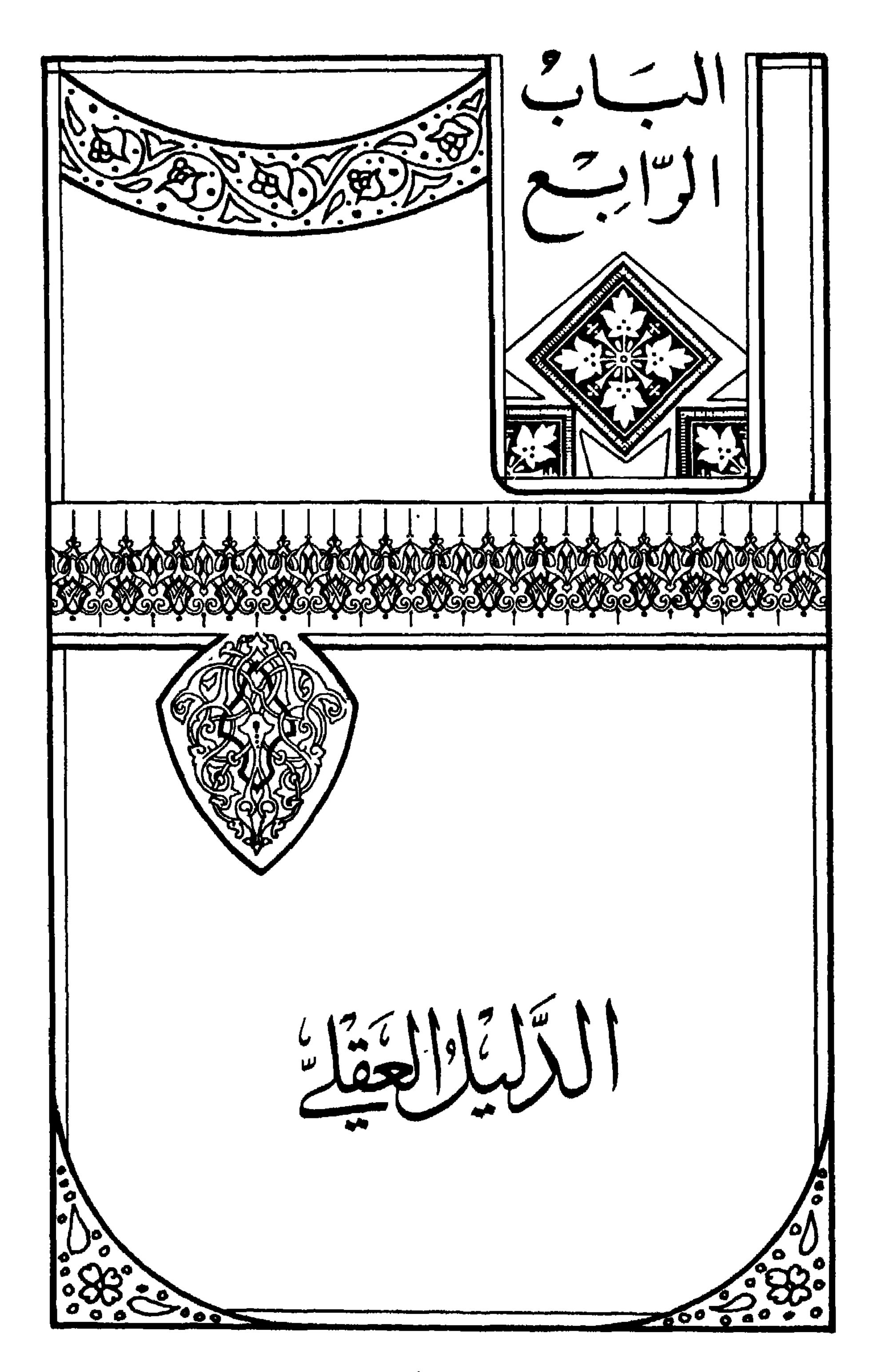
الأخذ به إلا من جهة تصديقه في نقله ، لأنه لما كان المنقول ـ وهو الاجماع ـ يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم ، فالأخذ به والبناء على صحة نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهة .

بل ان الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول إليه ملزوماً للخبر عن رأي المعصوم . وحينئذ يكون هذا الخبر الثاني اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدلة حجية الخبر ، لا سيما إذا كان في نظر الناقل أيضاً مستلزماً . ولا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم . يعني أن الخبر عن الاجماع يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على صدور الحكم من المعصوم ، فيكون من ناحية المدلول الالتزامي وهو الإخبار عن صدور الحكم حجة مشمولاً لأدلة حجية الخبر ، وإن لم يكن من جهة المدلول المطابقي حجة مشمولاً لها ، لأن الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقية من ناحية الحجية وإن كانت تابعة لها ثبوتاً إذ لا دلالة التزامية إلا مع فرض الدلالة المطابقية ولكن لا تلازم بينهما في الحجية .

وإذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك أن الأولى التفصيل في الاجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجة ، وبين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه ، فلا يكون حجة ، لما تقدم أن أدلة خبر الواحد لا تدل على تصديق الناقل في نظره ورأيه .

ولعله إلى هذا التفصيل يرمي الشيخ الأعظم في تفصيله الذي أشرنا إليه سابقاً .




الباب الرابع
الدليل العقلي



الدليل العقلي

قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عن الملازمات العقلية ، لتشخيص صغريات حجية العقل ، أي لتعيين القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي وبيان ما هو الدليل العقلي الذي يكون حجة .

وقد حصرناها هناك في قسمين رئيسين :

الأول : حكم العقل بالحسن والقبح وهو قسم المستقلات العقلية .

والثاني : حكمه بالملازمة بين حكم الشرع وحكم آخر ، وهو قسم غير المستقلات العقلية .

ووعدنا هناك ببيان وجه حجية الدليل العقلي ، والآن قد حل الوفاء بالوعد ، ولكن قبل بيان وجه الحجية لا بد من الكرة بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية ، لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها فيما ذكرناه ، فنقول :

ان علماءنا الاصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الاحكام الشرعية في الأربعة المعروفة التي رابعها (الدليل العقلي) ، بينما أن بعض علماء أهل السنة أضافوا إلى الأربعة المذكورة القياس ونحوه على اختلاف آرائهم . ومن هنا نعرف أن المراد من الدليل العقلي ما لا يشمل مثل القياس ، فمن ظن من الاخباريين في الاصوليين أنهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس في موضعه ، وهو ظن تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه .

ومع ذلك فإنه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا

بـالدليـل العقلي ، حتى ان الكثير منهم لم يـذكره من الأدلـة ، أو لم يفسره ، أو فسره بما لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة .

وأقدم نص وجدتـه ما ذكـره الشيخ المفيـد المتوفى سنـة ٤١٣ في رسالتـه الاصولية التي لخصهـا الشيخ الكـراجكي[١] ، فانـه لم يذكـر الدليـل العقلي من جملة أدلة الأحكام ، وإنما ذكر أن أصـول الأحكام ثـلاثة الكتـاب والسنة النبـوية وأقوال الأئمة عليهم السلام ، ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى ما في هذه الاصول ثلاثة : اللسان ، والأخبار ، وأولهـا العقل ، وقـال عنه . «وهـو سبيل إلى معـرفة حجيـة القرآن ودلائـل الأخبار» . وهـذا التصريـح كما تـرى اجنبي عما نحن في صدده .

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الـطوسي المتوفى سنـة ٤٦٠ في كتابـه «العدة» الذي هو أول كتاب مبسط في الاصول ، فلم يصرح بالدليل العقلي فضلاً عن أن يشـرحه أو يفـرد له بحثـاً . وكل مـا جاء فيـه في آخر فصـل منه أنـه بعد أن قسم المعلومـات إلى ضروريـة ومكتسبة والمكتسب إلى عقلي وسمعي ذكـر من جملة أمثلة الضروري العلم بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب ، ثم ذكـر في معرض كـلامه أن القتـل والظلم معلوم بـالعقل قبحـه ويـريـد من قبحـه تحريمه . وذكر أيضاً أن الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة ولا مـدخل للشرع في ذلك .

وأول من وجدته من الاصـوليين يصرح بـالدليـل العقلي الشيخ ابن ادريس المتـوفى ٥٩٨ ، فقال في السـرائر ص ٢ : «فـإذا فقدت الثـلاثة ـ يعني الكتـاب والسنة والاجماع ـ فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقـل فيها» . ولكنـه لم يذكر المراد منه .

ثم يأتي المحقق الحلي المتوفى ٦٧٦ ، فيشرح المراد منه فيقول في كتابه «المعتبر» ص ٦ بما ملخصه :

وأما الدليل العقلي فقسمان :

---

(١) راجع تأليفه كنز الفوائد ص ١٨٦ المطبوع على الحجر في إيران سنة ١٣٢٢ هـ .

أحدهما : ما يتوقف فيه على الخطاب ، وهو ثلاثة : لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب .

وثانيهما : ما ينفرد العقل بالدلالة عليه ويحصره في وجوه الحسن والقبح ، بما لا يخلو من المناقشة في أمثلته .

ويزيد عليه الشهيد الأول المتوفى ٧٨٦ في مقدمة كتابه (الذكرى) ، فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق ، وثلاثة أخرى وهي : مقدمة الواجب ، ومسألة الضد ، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار . ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق واربعة أخرى وهي : البراءة الاصلية ، وما لا دليل عليه ، والأخذ بالأقل عند الترديد بينه وبين الأكثر ، والاستصحاب .

وهكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين ، في حين أن الكتب الدراسية المتداولة ، مثل المعالم والرسائل والكفاية ، لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي ، ولم تذكر مصاديقه ، إلا اشارات عابرة في ثنايا الكلام .

ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول يظهر أنه لم تتجلَّ فكرة الدليل العقلي في تلك العصور ، فوسعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية مثل لحن الخطاب ، وهو أن تدل قرينة عقلية على حذف لفظ ، وفحوى الخطاب ، ويعنون به مفهوم الموافقة ، ودليل الخطاب ، ويعنون به مفهوم المخالفة . وهذه كلها تدخل في حجية الظهور ، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة .

وكذلك الاستصحاب ، فانه أصل عملي قائم برأسه ، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل .

والغريب في الأمر أنه حتى مثل المحقق القمي المتوفى سنة ١٢٣١ نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم ، بينما هو نفسه عرفه بأنه «حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم

بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»[1] .

وأحسن من رأيته قد بحث الموضوع بحثاً مفيداً معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصول) ، وكذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الاصفهاني الذي نسج على منواله ، وإن كان فيما ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها ومناقشتها هنا .

وعلى كل حال ، فإن ادخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنة ، ولا يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي .

وبسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي انتحى الاخباريون باللائمة على الأصوليين إذ يأخذون بالعقل حجة على الحكم الشرعي . ولكنهم أنفسهم أيضاً لم يتضح مقصودهم في التزهيد بالعقل ، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم في التزهيد بالعقول ؟ .

ويتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما ذكره الشيخ المحدث البحراني في حدائقه ، وهذا نص عبارته[2] : «المقام الثالث في دليل العقل . وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب . وآخرون قصروه على الثاني . وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب . ورابع بعد البراءة الاصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمة الواجب واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص ، والدلالة الالتزامية» . ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه . ولم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح ، بينما أن حكم العقل المقصود الذي ينبغي أن يجعل دليلاً هو خصوص التلازم بين الحكمين وحكم العقل في الحسن والقبح . وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقاً كما سبق بيان بعضها .

* * *

(١) راجع أول الجزء الثاني من كتاب القوانين .

(٢) الجزء الأول ص ٤٠ طبع النجف .

وكيفما كان ، فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو : كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي . وبعبارة ثانية هو : كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي . وقد صرح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين .

وهذا أمر طبيعي ، لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب والسنة لا بد ألا يعتبر حجة إلا إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجة بذاته . فلذلك لا يصح أن يكون شاملاً للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية .

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملاً ، وقد وقع خلط وخبط عظيمان في فهم هذا الأمر . ولأجل أن ترفع جميع الشكوك والمغالطات والأوهام لا بد لنا من توضيح الأمر بشيء من البسط ، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون ، فنقول :

أولاً : إنه قد تقدم (ج ٢ ص ١٩٣) : أن العقل ينقسم إلى عقل نظري وعقل عملي . وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الادراك :

فالمراد من العقل النظري : ادراك ما ينبغي أن يعلم ، أي ادراك الأمور التي لها واقع ، والمراد من (العقل العملي) : ادراك ما ينبغي أن يعمل ، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله .

ثانياً : انه ما المراد من العقل الذي نقول انه حجة من هذين القسمين ؟ .

ـ إن كان المراد العقل النظري فلا يمكن أن يستقل بادراك الأحكام الشرعية ابتداء ، أي لا طريق للعقل أن يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع . والسر في ذلك واضح ، لأن أحكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها ، ضرورة أن أحكام الله ليست من القضايا الأولية وليست مما تنالها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة ، وليست أيضاً مما تنالها التجربة والحدس . وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها ! وشأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يضعها البشر

كاللغات والخطوط والرموز ونحوها .

وكذلك ملاكات الأحكام ، كنفس الأحكام ، لا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام ، لأنه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار أحكام الله وملاكاتها التي أنيطت بها الأحكام عنده[1] والظن لا يغني عن الحق شيئاً .

وعلى هذا ، فمن نفى حجية العقل ، وقال : ان الأحكام سمعية لا تدرك بالعقول ـ فهو على حق إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه ، وهو نفي استقلال العقل النظري من أدراك الاحكام وملاكاتها . ولعل بعض منكري الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول وجماعة من الاخباريين ، ولكن خانه التعبير عن مقصوده . وإذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلي حجة يتوصل به إلى الحكم الشرعي .

ـ إننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر ، كحكمه بالملازمة في مسألة الاجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما ، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة ، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله ، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة .

فإن هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبداهة أو بالكسب ، لكونها من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها ، أو لكونها تنتهي إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم .

وإذا قطع العقل بالملازمة ـ والمفروض أنه قاطع بثبوت الملزوم ـ فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم وهو ـ أي اللازم ـ حكم الشارع . ومع حصول القطع فإن القطع حجة يستحيل النهي عنه ، بل به حجية كل حجة كما سبق بيانه ص ١٥ .

---

(١) راجع ما تقدم (ج ٢ ص ٢٠٨) .

وعليه ، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي بضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعي . ولا أظن أحداً بعد التوجه إليها والالتفات إلى حقيقتها يستطيع انكارها إلا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفة حتى المحسوسات .

ولا أظن أن هذه القضايا العقلية هي مقصود من أنكر حجيتها من الاخباريين وغيرهم ، وإن أوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث .

وإذا عرفت ذلك تعرف أن الخلط في المقصود من ادراك العقل النظري وعدم التمييز بين ما يدركه من الاحكام ابتداء وما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب المحنة في هذا الاختلاف وسبب المغالطة التي وقع فيها بعضهم إذ نفى مطلقاً ادراك العقل لحكم الشارع وحجيته ، قائلاً : ان أحكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها ، وغفل عن أن هذا التعليل إنما يصلح لنفي ادراكه للحكم ابتداء وبالاستقلال ، ولا يصلح لنفي ادراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم .

* * *

ثالثاً : هذا كله إذا أريد من العقل (العقل النظري) .

وأما لو أريد به (العقل العملي) ، فكذلك لا يمكن أن يستقل في ادراك أن هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي ، بل لا معنى لذلك ، لأن هذا الادراك وظيفة العقل النظري ، باعتبار أن كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغي من الأمور الواقعية التي تدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي ، وإنما كل ما للعقل العملي من وظيفة هو أن يستقل بادراك أن هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر ، يعني أن العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل ، لا حاكياً عن حاكم آخر .

وإذا حصل للعقل العملي هذا الادراك جاء العقل النظري عقيبه ، فقد

يحكم بـالمـلازمـة بين حكم العقـل العملي وحكم الشـارع وقـد لا يحكم . ولا يحكم بالملازمـة إلا في خصوص مـورد مسألـة التحسين والتقبيح العقليين ، أي خصـوص القضايـا المشهورات التي تسمى الآراء المحمودةوالتي تطابقت عليهـا آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء .

وحينئـذ بعد حكم العقـل النظري بـالملازمـة يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع ، لأنه بضم المقدمة العقلية المشهـورة التي هي من الآراء المحمودة التي يـدركها العقـل العملي إلى المقـدمـة التي تتضمن الحكم بـالمـلازمـة التي يدركها العقل النظري ـ يحصل للعقل النظري العلم بأن الشارع له هذا الحكم ، لأنه حينئذ يقطع باللازم وهو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمة .

ومن هنا قلنا سـابقاً : ان المستقـلات العقلية تنحصـر في مسألـة واحدة ، وهي مسـألـة التحسين والتقبيـح العقليين ، لأنـه لا يشـارك الشـارع حكم العقـل العملي إلا فيها ، أي أن العقل النـظري لا يحكم بالمـلازمة إلا في هـذا المورد خاصة[1] .

وجه حجية العقل :

رابعاً : إذا عرفت ما شرحناه ، وهو أن العقل النظري يقطع باللازم ، أعني حكم الشارع ، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع أو العقـل ، وبعد فرض قطعه بالملازمة ـ نشرع في بيان وجه حجية العقل ، فنقول :

لقـد انتهى الأمر بنـا في البحث السـابق إلى أن الـدليـل العقلي مـا أوجب القطع بحكم الشارع ، وإذا كان الأمر كذلك فليس مـا وراء القطع حجـة ، فإنـه تنتهي إليه حجية كل حجة ، لأنه ـ كما تقدم ص ١٩ ـ هو حجة بذاته ، ولا يعقل سلخ الحجية عنه .

وهلى تثبت الشريعة إلا بالعقل ؟ وهل يثبت التوحيد والنبوة إلا بالعقل ؟ .

وإذا سلخنـا أنفسنا عن حكم العقـل فكيف نصدق بـرسـالـة ؟ وكيف نؤمن

---

(١) راجع البحث الرابع في أسباب حكم العقل العملي ج ٢ ص ١٩٤ فما بعدها لتعـرف السر في التخصيص بالآراء المحمودة .

بشريعة ؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها ؟ وهل العقل إلا ما عبد بـه الرحمن ؟ وهل يعبد الديان إلا به ؟ .

إن التشكيك في حكم العقل سفسـطة ليس وراءها سفسـطة ، نعم كل مـا يمكن الشك فيه هو الصغريات ، أعني ثبوت المـلازمات في المستقـلات العقلية أو في غير المستقلات العقلية . ونحن إنما نتكلم في حجية العقل لاثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت تلك الملازمات . وقد شرحنا في الجزء الثاني مواقع كثيرة من تلك الملازمات ، فأثبتنا بعضها في مثل المستقـلات العقلية ، ونفينـا بعضاً آخـر في مثل مقدمة الواجب ومسألة الضـد . أما بعـد ثبوت المـلازمة وثبـوت الملزوم فـأي معنى للشك في حجيـة العقـل ، أو الشـك في ثبـوت الـلازم ، وهـو حكم الشارع .

ولكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الاخباريين في هذا الموضوع ، فلا بد من تجليته لكشف المغالطة ، فنقول :

قد أشرنـا في الجزء الثـاني ص ١٨٥ إلى هذا النـزاع ، وقلنا : ان مـرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح ، وذلك حسب اختلاف عباراتهم :

الناحية الأولى : في امكان أن ينفي الشارع حجية هذا القطع . وقد اتضح لنا ذلك بما شرحناه في حجية القطع الذاتية ص ٢٠ من هذا الجزء فارجـع إليه ، لتعرف استحالة النهي عن اتباع القطع .

الناحية الثانية : بعد فرض امكان حجية القطع هل نهى الشـارع عن الأخذ بحكم العقل ؟ وقد ادعى ذلك جملة من الاخباريين الـذين وصل إلينـا كلامهم ، مـدعين أن الحكم الشرعي لا يتنجـز ولا يجوز الأخـذ بـه إلا إذا ثبت من طـريق الكتاب والسنة .

أقول : ومرد هذه الدعوى في الحقيقة إلى دعـوى تقييد الأحكـام الشرعيـة بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة . وهذا خير ما يوجه به كلامهم ولكن قد سبق الكلام مفصلاً في مسألة اشتـراك الاحكام بين العـالم والجاهـل ص ٣٠ من هذا الجـزء ، فقلنا : انـه يستحيل تعلق الأحكـام على العلم بها مـطلقاً ، فضـلاً عن

تقييدها بالعلم الناشيء من سبب خاص ، وهذه الاستحالة ثابتة حتى لو قلنا بامكان نفي حجية القطع . لما قلناه من لزوم الخلف ، كما شرحناه هناك .

وأما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم : «ان دين الله لا يصاب بالعقول» فقد ورد في قباله مثل قولهم : «ان لله على الناس حجتين : حجة ظاهرة وحجة باطنة ، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام وأما الباطنة فالعقول»[١] .

والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين ، هو أن المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلال العقل في ادراك الاحكام ومداركها ، في قبال الاعتماد على القياس والاستحسان ، لأنها واردة في هذا المقام ، أي أن الأحكام ومدارك الأحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال . وهو حق كما شرحناه سابقاً . ومن المعلوم أن مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صوره هو دعوى أن للعقل أن يدرك الاحكام مستقلاً ويدرك ملاكاتها ، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى أن للعقل أن يدرك ملاكات الاحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس . وهذا معنى الاجتهاد بالرأي . وقد سبق أن هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظري ولا العقل العملي ، لأن هذه أمور لا تصاب إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام .

وعليه فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها لأنها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي ، ولكنها اجنبية عما نحن بصدده وعما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي . كما إنها اجنبية عن الطائفة الثانية من الأخبار التي تثني على العقل وتنص على أنه حجة الله الباطنة ، لأنها تثني على العقل فيما هو من وظيفته أن يدركه ، لا على الظنون والأوهام ، ولا على ادعاءات ادراك ما لا يدركه العقل بطبيعته .

الناحية الثالثة : بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع والنهي عنه ، يجب أن نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل ؟

والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء أن يُقال : إن معناه ادراك

---

(١) راجع كتاب العقل من أصول الكافي . وهو أول كتبه .

الشارع وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء . وهذا شيء آخر غير أمره ونهيه ، والنافع هو أن نستكشف أمره ونهيه ، فيحتاج اثبات أمره ونهيه إلى دليل آخر سمعي ، ولا يكفي فيه ذلك الدليل العقلي الذي اقصى ما يستنتج منه أن الشارع عالم بحكم العقلاء ، أو أنه حكم بنفس ما حكم به العقلاء ، فلا يكون منه أمر مولوي أو نهي مولوي .

أقول : وهذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكري حجية العقل ، وهو توجيه يختص بالمستقلات العقلية . ولهذا التوجيه صورة ظاهرية يمكن أن تنطلي على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة . وهذا التوجيه ينطوي على احدى دعويين :

١ ـ دعوى انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وقد تقدم تفنيدها في الجزء الثاني ص ٢٠٦ ، فلا نعيد .

٢ ـ الدعوى التي أشرنا إليها في ص ٢٠٧ من الجزء الثاني . وتوضيحها :

إن ما تطابقت عليها آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط : والمدح والذم غير الثواب والعقاب ، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى . والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني ولا يكفي الأول .

ولو فرض أنّا صححنا الاستلزام للثواب والعقاب ، فإن ذلك لا يدركه كل أحد . ولو فرض أنه أدركه كل أحد فإن ذلك ليس كافياً للدعوة إلى الفعل إلا عند الفذ من الناس . وعلى أي تقدير فرض فلا يستغني أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى أو النهي منه في مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه .

وإذا كان نفس ادراك الحسن والقبح غير كاف في الدعوة ـ والمفروض لم يقم دليل سمعي على الحكم ـ فلا نستطيع أن نحكم بأن الشارع له أمر ونهي على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتماداً على ادراك العقل ، ليكون حكم العقل كاشفاً عن حكمه . لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولوي على طبق حكم العقل حينئذ . وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، لأن المدار على

القطع في المقام .

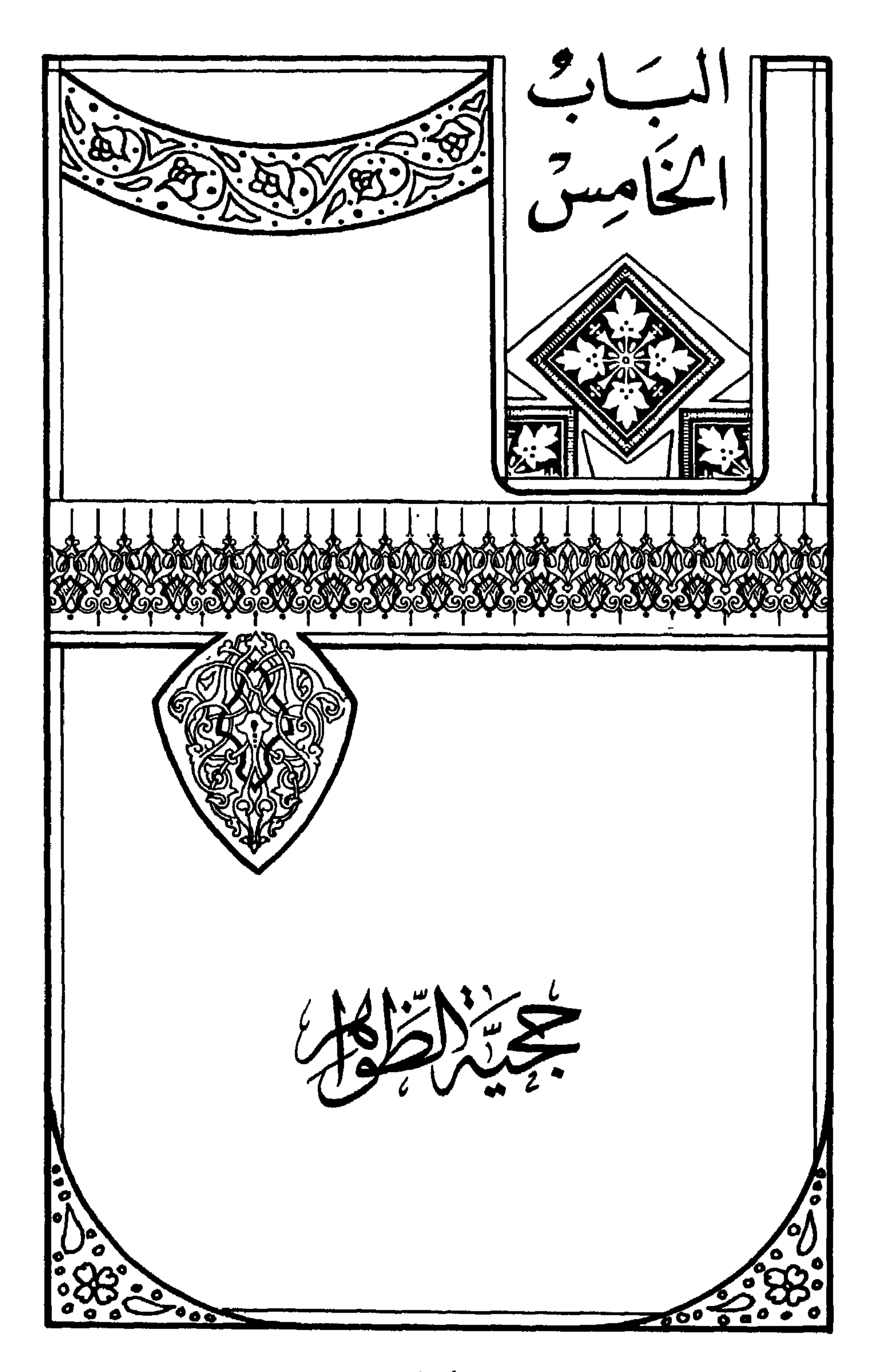
والجواب : إنه قد أشرنا في الحاشية (ج ٢ ص ٢٠٧) إلى ما يفند الشق الأول من هذه الدعوة الثانية ، إذ قلنا : الحق أن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب ، ومعنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب ، لا أنهما شيئان أحدهما يستلزم الآخر ، لأن حقيقة المدح والمقصود منه هو المجازاة بالخير لا المدح باللسان ، وحقيقة الذم والمقصود منه هو المجازاة بالشر لا الذم باللسان . وهذا المعنى هو الذي يحكم به العقل ، ولذا قال المحققون من الفلاسفة : «ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه» . وأرادوا هذا المعنى .

بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم اللسانيين عنده ، بل ليست مجازاته بالخير إلا الثواب وليست مجازاته بالشر إلا العقاب .

وأما الشق الثاني من هذه الدعوى فالجواب عنه : إنه لما كان المفروض أن المدح والذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلا بد أن يفرض فيه أن يكون صالحاً لدعوة كل واحد من الناس . ومن هنا نقول : انه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من الله تعالى ثانياً لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف إلا من باب التأكيد ولفت النظر . ولذا ذهبنا هناك إلى أن الأوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة ونحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أي مولوية) ، بل هي أوامر تأكيدية (أي ارشادية) .

وأما أن هذا الادراك لا يدعو إلا الفذ من الناس فقد يكون صحيحاً ولكن لا يضر في مقصودنا ، لأنه لا نقصد من كون حكم العقل داعياً أنه داع بالفعل لكل أحد ، بل إنما نقصد ـ وهو النافع لنا ـ أنه صالح للدعوة .

وهذا شأن كل داع حتى الأوامر المولوية ، فإنه لا يترقب منها إلا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة ، لأنه ليس قوام كون الأمر أمراً من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين ، بل الأمر في حقيقته ليس هو إلا جعل ما يصلح أن يكون داعياً ، يعني ليس المجعول في الأمر فعلية الدعوة . وعليه ، فلا يضر في كونه صالحاً للدعوة عدم امتثال أكثر الناس .



الباب الخامس

حجية الظواهر



تمهيدات :

١ ـ تقـدم في الجـزء الأول ص ٣٩ : إن الغـرض من المقصـد الأول تشخيص ظواهر بعض الألفـاظ من ناحيـة عامـة والغايـة منه ـ كمـا ذكرنـا ـ تنقيح صغريات أصالة الظهور . وطبعاً إنما يكون ذلك في خصـوص الموارد التي وقـع فيها الخلاف بين الناس .

وقلنا : اننا سنبحث عن الكبـرى ، وهي حجية (أصـالـة الـظهـور) ، في المقصد الثالث . وقد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها .

٢ ـ ان البحث عن حجية الظواهـر من توابـع البحث عن الكتاب والسنـة ، أعني أن الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب والسنة بل إنما تحتاج إلى اثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب والسنة ، فهي من متممات حجيتهمـا ، إذ من الـواضح أنـه لا مجال لـلأخذ بهمـا من دون أن تكون ظـواهرهمـا حجة . والنصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما .

٣ ـ تقـدم أن الأصل حـرمة العمـل بالـظن مـا لم يـدل دليـل قـطعي على حجيتـه ، والظواهـر من جملة الظنـون ، فلا بـد من التمـاس دليـل قـطعي على حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات والأخبار . وسيأتي بيان هذا الدليل .

٤ ـ ان البحث عن الظهور يتم بمرحلتين :

الأولى : في أن هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر . والمقصد الأول كله متكفل بالبحث عن ظهـور بعض الألفاظ التي

وقع الخلاف في ظهورها ، كالأوامر والنواهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد . . وهي في الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور .

الثانية : في أن اللفظ الذي قد أحرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع في ذلك المعنى ، فيصح أن يحتج به المولى على المكلفين ويصح أن يحتج به المكلفون ؟ .

والبحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عقد من أجله هذا الباب ، وهو الكبرى التي إذا ضممناها إلى صغرياتها يتم لنا الأخذ بظواهر الآيات والروايات .

٥ ـ ان المرحلة الأولى ـ وهي تشخيص صغريات أصالة الظهور ـ تقع بصورة عامة في موردين :

الأول : في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه ، فإنه إذا أحرز وضعه له لا محالة يكون ظاهراً فيه ، نحو وضع صيغة إفعل للوجوب والجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم . . إلى غير ذلك .

الثاني : في قيام قرينة عامة أو خاصة على إرادة المعنى من اللفظ . والحاجة إلى القرينة اما في مورد إرادة غير ما وضع له اللفظ ، واما في مورد اشتراك اللفظ في أكثر من معنى . ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينة سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة .

وإذا اتضحت هذه التمهيدات فينبغي أن نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين في مباحث مفيدة في الباب .

طرق اثبات الظواهر

إذا وقع الشك في الموردين السابقين ، فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ ومعرفة القرائن العامة :

منها : أن يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب ويعمل رأيه واجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانية . ونظير ذلك ما استنبطناه

(ج ١ ص ٥٤) من أن كلمـة (الأمـر) لفظ مشتـرك بين مـا يفيـد معنى الشيء والـطلب ، وذلـك بـدلالـة اختـلاف اشتقـاق الكلمـة بحسب المعنيين واختـلاف الجمع فيها بحسبهما .

ومنها : أن يرجـع إلى علامـات الحقيقة والمجـاز كالتبـادر وأخواتـه . وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات (ج ١ ص ٢٠ ـ ٢٣) .

ومنها : أن يرجع إلى أقوال علماء اللغة . وسيأتي بيان قيمة أقوالهم .

وهناك أصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفـاظ أو ظهوراتهـا ، في موارد تعارض أحوال اللفظ . والحق أنه لا أصـل لها مـطلقاً ، لأنـه لا دليل على اعتبارها . وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم (ج ١ ص ٢٥) .

وهي مثـل ما ذهبـوا إليه من أصـالة عـدم الاشتراك في مـورد الـدوران بين الاشتراك وبين الحقيقة والمجاز ، ومثل أصـالة الحقيقـة لإثبات وضـع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازاً .

أما أنه لا دليـل على اعتبارهـا ، فلأن حجيـة مثل هـذه الاصول لا بـد من استنادها إلى بناء العقلاء . والمسلم من بنائهم هو ثبوته في الاصـول التي تجري لاثبات مرادات المتكلم دون ما يجري لتعيين وضـع الألفاظ والقـرائن . ولا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء .

* * *

حجية قول اللغوي

إن أقوال اللغويين لا عبـرة بأكثـرها في مقـام استكشاف وضـع الألفاظ لأن أكثر المدونين للغة همهم أن يذكـروا المعاني التي شـاع استعمال اللفظ فيهـا من دون كثيـر عنايـة منهم بتمييـز المعـاني الحقيقية من المجـازيـة إلا نـادراً ، عـدا الزمخشري في كتابه (أساس اللغة) ، وعدا بعض المؤلفات في فقه اللغة .

وعلى تقـدير أن ينص اللغـويـون على المعنى الحقيقي ، فـإن أفـاد نصهم العلم بالوضع فهو ، وإلا فلا بد من التماس الدليل على حجية الظن الناشىء من

قولهم . وقيل في الاستدلال عليه وجوه من الأدلة لا بأس بذكرها وما عندنا فيها :

أولاً ـ قيل : الدليل الاجماع .

وذلك لأنه قائم على الأخذ بقول اللغوي بلا نكير من أحد وإن كان اللغوي واحداً .

أقول : وأنىّ لنا بتحصيل هذا الاجماع العملي المدَّعى بالنسبة إلى جميع الفقهاء ؟ وعلى تقدير تحصيله فأنىَّ لنا من اثبات حجية مثله ؟ وقد تقدم البحث مفصلاً عن منشأ حجية الاجماع ، وليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجة ، لأن المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغة حتى يستكشف من الاجماع موافقته في هذه المسألة ، أي رجوعه إلى أهل اللغة عملاً .

ثانياً ـ قيل : الدليل بناء العقلاء .

لأن من سيرة العقلاء وبنائهم العملي على الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الأمور التي يحتاج في معرفتها إلى خبرة وإعمال الرأي والاجتهاد ، كالشؤون الهندسية والطبية ومنها اللغات ودقائقها ، ومن المعلوم أن اللغوي معدود من أهل الخبرة في فنه . والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية ، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها .

أقول : ان بناء العقلاء إنما يكون حجة إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقتهم . وهذا بديهي . ولكن نحن نناقش اطلاق المقدمة المتقدمة القائلة :

إن موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم ، بل لا يحصل هذا الاستكشاف إلا بأحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة في المقام :

١ ـ ألا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة ، فإنه في هذا الفرض لا بد أن يستكشف أنه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأنه من العقلاء بل رئيسهم . ولو كان له مسلك ثان لبيَّنه ولعرفناه ، وليس هذا مما يخفى .

ومن هذا الباب الظواهر وخبر الواحد ، فإن الأخذ بالظواهر والاعتماد عليها في التفهيم ، مما جرت عليها سيرة العقلاء ، والشارع لا بد أن يكون متحد المسلك معهم لأنه لا مانع من ذلك بالنسبة إليه وهو منهم بما هم عقلاء ولم يثبت منه ردع . وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة فإنه لا مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الاحكام ولم يثبت منه الردع .

أما الرجوع إلى أهل الخبرة فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك ، لأنه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة في شأن من الشؤون حتى يمكن فرض أن تكون له سيرة عملية في ذلك لا سيما في اللغة العربية .

٢ ـ إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء ، فلا بد أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الأمور الشرعية بمرأىً ومسمع من الشارع ، فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء . وهذا مثل الاستصحاب فإنه لما كان مورده الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة ، إذ لا معنى لفرض شكه في بقاء حكمه ، ولكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الأمور الشرعية ولم يثبت ردع الشارع عنه فإنه يستكشف منه امضاؤه لطريقتهم .

أما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلائية في الأخذ بقول اللغوي في خصوص الأمور الشرعية ، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الأمور الشرعية .

٣ ـ إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بد حينئذ من قيام دليل خاص قطعي على رضا الشارع وامضائه للسيرة العملية عند العقلاء . وفي مقامنا ليس عندنا هذا الدليل ، بل الآيات الناهية عن اتباع الظن كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية .

ثالثاً ـ قيل : الدليل حكم العقل .

لأن العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم ، فلا بد أن يحكم الشارع بذلك أيضاً ، إذ ان هذا الحكم العقلي من الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء العقلاء ، والشارع منهم ، بل رئيسهم . وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد ، غاية الأمر أنا اشترطنا في المجتهد شروطاً خاصة كالعدالة والذكورة لدليل خاص . وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي ، لأنه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل إلا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها كالرجوع إلى الاطباء والمهندسين . وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوي ، كما ورد في المجتهد .

أقول : وهذا الوجه أقرب الوجوه في اثبات حجية قول اللغوي ، ولم أجد الآن ما يقدح به .

الظهور التصوري والتصديقي

قيل : ان الظهور على قسمين : تصوري وتصديقي .

١ ـ **الظهور التصوري** : الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص . وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية . وهو تابع للعلم بالوضع سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينة على خلافه أو لم تكن .

٢ ـ **الظهور التصديقي** : الذي ينشأ من مجموع الكلام . وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى ، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات وقد تكون مغايرة لها كما إذا احتف الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات . والظهور التصديقي يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فإن لكل متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي .

ويستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثان تصديقي ، وهو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلم ، وهذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس الأمر . فيتوقف على

عدم القرينة المتصلة والمنفصلة ، لأن القرينة مطلقاً تهدم هذا الظهور ، بخلاف الظهور التصديقي الأول فإنه لا تهدمه القرينة المنفصلة .

أقول : ونحن لا نتعقل هذا التقسيم ، بل الظهور قسم واحد ، وليس هو إلا دلالة اللفظ على مراد المتكلم . وهذه الدلالة هي التي نسميها الدلالة التصديقية . وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ ، أو يلزم منه الظن بمراده . والأول يسمى (النص) ، ويختص الثاني باسم (الظهور) .

ولا معنى للقول بأن اللفظ ظاهر ظهوراً تصورياً في معناه الموضوع له ، وقد سبق في الجزء الأول ص ١٨ بيان حقيقة الدلالة ، وإن ما يسمونه بالدلالة التصورية ليست بدلالة ، وإنما كان ذلك منهم تسامحاً في التعبير بل هي من باب تداعي المعاني ، فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم ، فلا دلالة فلا ظهور ، وإنما كان خطور . والفرق بعيد بينهما .

وأما تقسيم الظهور التصديقي إلى قسمين فهو تسامح أيضاً ، لأنه لا يكون الظهور ظهوراً إلا إذا كشف عن المراد الجدي للمتكلم إما على نحو اليقين أو الظن ، فالقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقاً . نعم قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوي أو ظن بدوي يزولان عند العلم بها ، فيقال حينئذ قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة . وهذا كلام شائع عند الاصوليين (راجع ج ١ ص ١٢٨) . وفي الحقيقة أن غرضهم من ذلك الظهور الابتدائي البدوي الذي يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة ، لا أنه هناك ظهوران ظهور لا يزول بالقرينة المنفصلة وظهور يزول بها . ولا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوي الظهور الذاتي وتسميته بالظهور مسامحة على كل حال .

وعلى كل حال ، سواء سميت الدلالة التصورية ظهوراً أم لم تسم ، وسواء سمي الظن البدوي ظهوراً أم لم يسم ، فإن موضع الكلام في حجية الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف وإن كان كشفاً نوعياً .

وجه حجية الظهور

ان الدليل على حجية الظاهر منحصر في بناء العقلاء . والدليل يتألف من مقدمتين قطعيتين ، على نحو ما تقدم في الدليل على حجية خبر الواحد من طريق بناء العقلاء .وتفصيلهما هنا أن نقول :

المقدمة الأولى : انه من المقطوع به الذي لا يعتريه الريب أن أهل المحاورة من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية وتبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده ، ولا يفرضون عليه أن يأتي بكلام قطعي في مطلوبه لا يحتمل الخلاف . وكذلك ـ تبعاً لسيرتهم الأولى ـ تبانوا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلم والأخذ بها في فهم مقاصده ، ولا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصاً في مطلوبه لا يحتمل الخلاف .

فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر ، ويكون أيضاً حجة للسامع على المتكلم يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر . ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر اقراره ويدان به وإن لم يكن نصاً في المراد .

المقدمة الثانية : ان من المقطوع به أيضاً أن الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده بدليل أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم ، فهو متحد المسلك معهم ، ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك ، ولم يثبت من قبله ما يخالفه .

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت على سبيل الجزم أن الظاهر حجة عند الشارع ، حجة له على المكلفين ، وحجة معذرة للمكلفين .

هذا ، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين ، لا بد من التعرض لها وكشف الحقيقة فيها .

أما المقدمة الأولى : فقد وقعت عدة أبحاث فيها :

١ ـ في أن تباني العقلاء على حجية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلي بالمراد ؟ .

٢ ـ في أن تبانيهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر ؟ .

٣ ـ في أن تبانيهم هل يشترط فيه جريان اصالة عدم القرينة ؟ .

٤ ـ في أن تبانيهم هل هو مختص بمن قصد افهامه فقط ، أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجة مطلقاً ؟ .

وأما المقدمة الثانية : فقد وقع البحث فيها في حجية ظواهر الكتاب العزيز ، بل قيل : إن الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء . وهذه المقالة منسوبة إلى الاخباريين . وعليه فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الأمور ، فنقول :

١ ـ اشتراط الظن الفعلي بالوفاق :

قيل : لا بد في حجية الظاهر من حصول ظن فعلي بمراد المتكلم ، وإلا فهو ليس بظاهر . يعني أن المقوم لكون الكلام ظاهراً حصول الظن الفعلي للمخاطب بالمراد منه ، وإلا فلا يكون ظاهراً ، بل يكون مجملاً .

أقول : من المعلوم أن الظهور صفة قائمة باللفظ ، وهو كونه بحالة يكون كاشفاً عن مراد المتكلم ودالاً عليه ، والظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوماً لكون اللفظ ظاهراً ، وإنما اقصى ما يقال انه يستلزم الظن فمن هذه الجهة يتوهم أن الظن يكون مقوماً لظهوره .

وفي الحقيقة أن المقوم لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاورة هو كشفه الذاتي عن المراد ، أي كون الكلام من شأنه أن يثير الظن عند السامع بالمراد منه ، وإن لم يحصل ظن فعلي للسامع ، لأن ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقومة لكونه ظاهراً عند أهل المحاورة . والمدرك لحجية الظاهر ليس إلا بناء العقلاء فهو المتبع في أصل الحجية وخصوصياتها . ألا ترى لا يصح للسامع أن يحتج بعدم حصول الظن الفعلي عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته مهما كان

السبب لعدم حصول ظنه ، ما دام أن اللفظ بحالة من شأنه أن يثير الظن لدى عامة الناس .

وهذا ما يسمى بالظن النوعي ، فيكتفى به في حجية الظاهر ، كما يكتفى به في حجية خبر الواحد كما تقدم ، وإلا لو كان الظن الفعلي معتبراً في حجية الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجة بالنسبة إلى شخص غير حجة بالنسبة إلى شخص آخر . وهذا ما لا يتوهمه أحد . ومن البديهي أنه لا يصح ادعاء أن الظاهر لكي يكون حجة لا بد أن يستلزم الظن الفعلي عند جميع الناس بغير استثناء ، وإلا فلا يكون حجة بالنسبة إلى كل أحد .

٢ ـ اعتبار عدم الظن بالخلاف :

قيل : إن لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف .

قال الشيخ صاحب الكفاية في رده : «والظاهر أن سيرتهم على اتباعها ـ أي الظواهر ـ من غير تقييد بافادتها الظن فعلاً ، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها ، ضرورة أنه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف» .

أقول : إن كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم ، فإنه لا ينبغي الشك في أن مثل هذا الظن يضر في حجية الظهور بل ـ على التحقيق ـ لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء ، لأن الظهور يكون حينئذ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه في التفهيم ، حتى لو فرض أن ذلك الأمر ليس بإمارة معتبرة عند الشارع ، لأن الملاك في ذلك بناء العقلاء .

وأما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على اتباع الظاهر ، لأن الظهور قائم في خلافه ، ولا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تبانيهم على حجية الظهور . والظاهر أن مراد الشيخ صاحب الكفاية من الظن بالخلاف هذا القسم الثاني فقط لا ما يعم القسم الأول .

ولعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط ، لا ما يعم القسم الثاني ، فيقع التصالح بين الطرفين .

٣ ـ اصالة عدم القرينة :

ذهب الشيخ الأعظم في رسائله إلى أن الاصول الوجودية ـ مثل أصالة الحقيقة واصالة العموم واصالة الاطلاق ونحوها التي هي كلها أنواع لاصالة الظهور ـ ترجع كلها إلى أصالة عدم القرينة ، بمعنى أن أصالة الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم قرينة المجاز ، وأصالة العموم إلى أصالة عدم المخصص. . . وهكذا. والظاهر أن غرضه من الرجوع : أن حجية أصالة الظهور إنما هي من جهة بناء العقلاء على حجية أصالة عدم القرينة .

وذهب الشيخ صاحب الكفاية إلى العكس من ذلك ، أي أنه يرى أن أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور . يعني أن العقلاء ليس لهم إلا بناء واحد وهو البناء على أصالة الظهور ، وهو نفسه بناء على أصالة عدم القرينة ، لا أنه هناك ، بناءان عندهم : بناء على أصالة عدم القرينة وبناء آخر على أصالة الظهور والبناء الثاني بعد البناء الأول ومتوقف عليه ، ولا أن البناء على أصالة الظهور مرجع حجيته ومعناه إلى البناء على أصالة عدم القرينة .

أقول : الحق أن الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم ولا كما أفاده صاحب الكفاية ، فإنه ليس هناك أصلٍ عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح أن يقال له : (أصالة عدم القرينة) ، فضلاً عن أن يكون هو المرجع لاصالة الظهور أو أن أصالة الظهور هي المرجع له .

بيان ذلك : انه عند الحاجة إلى اجراء أصالة الظهور لا بد أن يحتمل أن المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه . وهذا الاحتمال لا يخرج عن احدى صورتين لا ثالثة لهما :

الأولى : أن يحتمل إرادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متصلة ولا منفصلة . وهذا الاحتمال إما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة أو احتمال قصد الايهام ، أو احتمال الخطأ ، أو احتمال قصد الهزل ، أو

لغير ذلك ـ فانه في هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه ، فيكون حجة عليه ، ويكون حجة له أيضاً على الآخرين . ولا تسمع منه دعوى الغفلة ونحوها ، وكذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة ونحوها ، وهذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء ، أي أن الظهور هو الحجة عندهم ـ كالنص ـ بإلغاء كل تلك الاحتمالات .

ومن الواضح أنه في هذه الموارد لا موقع لاصالة عدم القرينة سالبة بانتفاء الموضوع ، لأنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل . فلا موقع إذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الاصل ، ولا للقول برجوعه إلى أصالة الظهور .

الثانية : أن يحتمل إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا ـ فانه في هذه الصورة يكون موقعاً لتوهم جريان أصالة عدم القرينة ، ولكن في الحقيقة أن معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور ـ كما تقدم ـ أنهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بإلغاء احتمال الخلاف ، أي احتمال كان . ومن جملة الاحتمالات التي تلغى ان وجدت احتمال نصب القرينة . وحكمه حكم احتمال الغفلة ونحوها من جهة أنه احتمال ملغي ومنفي لدى العقلاء .

وعليه ، فالمنفي عند العقلاء هو الاحتمال ، لا أن المنفي وجود القرينة الواقعية ، لأن القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء ولا تضر في الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل، بينما أن معنى أصالة عدم القرينة ـ لو كانت ـ البناء على نفي وجود القرينة ، لا البناء على نفي احتمالها ، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئاً آخر .

وإذا اتضح ذلك يكون واضحاً لدينا أنه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضاً أصل يقال له (أصالة عدم القرينة) ، حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور أو برجوعها إليه ، سالبة بانتفاء الموضوع .

والخلاصة : انه ليس لدى العقلاء إلا أصل واحد ، هو أصالة الظهور ، وليس لهم إلا بناء واحد ، وهو البناء على الغاء كل احتمال ينافي الظهور : من نحو احتمال الغفلة ، أو الخطأ ، أو تعمد الايهام ، أو نصب القرينة على

الخلاف أو غير ذلك . فكل هذه الاحتمالات ـ إن وجدت ـ ملغية في نظر العقلاء ، وليس معنى الغائها إلا اعتبار الظهور حجة كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف لا أنه هناك لدى العقلاء أصول متعددة وبناءات مترتبة مترابطة ، كما ربما يتوهم ، حتى يكون بعضها متقدماً على بعض ، أو بعضها يساند بعضاً .

نعم ، لا بأس بتسمية الغاء احتمال الغفلة باصالة عدم الغفلة من باب المسامحة ، وكذلك تسمية الغاء احتمال القرينة باصالة عدمها . . . وهكذا في كل تلك الاحتمالات ولكن ليس ذلك إلا تعبيراً آخر عن أصالة الظهور . ولعل من يقول برجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينة . وحينئذ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحاً ولكان مآلهما واحداً ، فلا خلاف . .

٤ ـ حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام :

ذهب المحقق القمي في قوانينه إلى عدم حجية الظهور بالنسبة إلى من لم يقصد افهامه بالكلام ، ومثّل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا وامثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز وبالسنة ، نظراً إلى أن الكتاب العزيز ليست خطاباته موجهة لغير المشافهين ، وليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التي يقصد بها افهام كل قارىء لها . وأما السنة فبالنسبة إلى الأخبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها إلا افهام السائلين دون سواهم .

أقول : ان هذا القول لا يستقيم ، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين ، وخلاصة ما ينبغي مناقشته به أن يقال : ان هذا كلام مجمل غير واضح ، فما الغرض من نفي حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصود افهامه ؟ .

١ ـ إن كان الغرض أن الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبة إلى هذا الشخص فهو أمر يكذبه الوجدان .

٢ ـ وإن كان الغرض ـ كما قيل في توجيه كلامه ـ دعوى أنه ليس للعقلاء بناء على الغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام ، فهي دعوى بلا دليل ، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك ، قال الشيخ

الانصاري في مقام رده : «انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر : بين من قصد افهامه ومن لم يقصد» .

٣ ـ وإن كان الغرض ـ كما قيل في توجيه كلامه أيضاً ـ أنه لما كان من الجائز عقلاً أن يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة غير معهودة ولا معروفة إلا لدى من قصد افهامه ، فهو احتمال لا ينفيه العقل ، لأنه لا يقبح من الحكيم ولا يلزم نقض غرضه إذا نصب قرينة تخفى على غير المقصودين بالافهام . ومثل هذه القرينة الخفية على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالافهام أن يعثر عليها بعد الفحص .

فهو كلام صحيح في نفسه إلا أنه غير مرتبط بما نحن فيه ، أي لا يضر بحجية الظهور ببناء العقلاء .

وتوضيح ذلك : ان الذي يقوّم حجية الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقلاء لا نفي احتمالها بحكم العقل ، ولا ملازمة بينهما ، أي أنه إذا كان احتمال القرينة لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجية الظهور . بل الأمر أكثر من أن يُقال انه لا ملازمة بينهما ، فإن الظهور لا يكون ظهوراً إلا إذا كان هناك احتمال للقرينة غير منفي بحكم العقل ، وإلا لو كان احتمالها منفياً بحكم العقل كان الكلام نصاً لا ظاهراً .

وعلى نحو العموم نقول : لا يكون الكلام ظاهراً ليس بنص قطعي في المقصود إلا إذا كان مقترناً باحتمال عقلي أو احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق ، مثل احتمال خطأ المتكلم ، أو غفلته ، أو تعمده للايهام لحكمة ، أو نصبه لقرينة تخفى على الغير أو لا تخفى . ثم لا يكون الظاهر حجة إلا إذا كان البناء العملي من العقلاء على الغاء مثل هذه الاحتمالات ، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر .

وعليه ، فالنفي الادعائي العملي للاحتمالات هو المقوم لحجية الظهور ، لا نفي الاحتمالات عقلاً من جهة استحالة تحقق المحتمل ، فإنه إذا كانت الاحتمالات مستحيلة التحقق لا تكون محتملات ويكون الكلام حينئذ نصاً لا نحتاج في الأخذ به الى فرض بناء العقلاء على الغاء الاحتمالات .

وإذا اتضح ذلك نستطيع أن نعرف أن هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجية الظهور لا وجه له ، فانه أكثر ما يثبت به أن نصب القرينة الخفية بالنسبة إلى من لم يقصد افهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق ، لأنه لا يقبح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك ، فالقرينة محتملة عقلاً . ولكن هذا لا يمنع من أن يكون البناء العملي من العقلاء على الغاء مثل هذا الاحتمال ، سواء أمكن أن يعثر على هذه القرينة بعد الفحص ـ لو كانت ـ أم لا يمكن .

٤ ـ ثم على تقدير تسليم الفرق في حجية الظهور بين المقصود بالافهام وبين غيره ، فالشأن كل الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز والسنة :

أما الكتاب العزيز : فانه من المعلوم لنا أن التكاليف التي يتضمنها عامة لجميع المكلفين ولا اختصاص لها بالمشافهين . وبمقتضى عمومها يجب ألا تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين . بل لا شك في أن المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالافهام بخطابات القرآن الكريم .

وأما السنة : فإن الأحاديث الحاكية لها على الأكثر تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلفين أو المقصود بها افهام الجميع حتى غير المشافهين ، وقلما يقصد بها افهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على اسئلة خاصة . وإذا قصد ذلك فإن التكليف فيها لا بد أن يعم غير السائل بقاعدة الاشتراك . ومقتضى الامانة في النقل وعدم الخيانة من الراوي المفروض فيه ذلك أن ينبه على كل قرينة دخيلة في الظهور ، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها .

٥ ـ حجية ظواهر الكتاب :

نسب إلى جماعة من الاخباريين القول بعدم حجية ظواهر الكتاب العزيز ، وأكدوا : أنه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام .

أقول : ان القائلين بحجية ظواهر الكتاب :

أولاً : لا يقصدون حجية كل ما في الكتاب ، وفيه آيات محكمات وأخر

متشابهات . بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأي . ولكن التمييز بين المحكم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر ، إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التي هي من نوع المحكم .

ثانياً : لا يقصدون ـ أيضاً ـ بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور في الكتاب والسنة من نحو الناسخ والمخصص والمقيد وقرينة المجاز . . .

ثالثاً : لا يقصدون ـ أيضاً ـ أنه يصح لكل أحد أن يأخذ بظواهره وإن لم تكن له سابقة معرفة وعلم ودراسة لكل ما يتعلق بمضمون آياته . فالعامي وشبه العامي ليس له أن يدعي فهم ظواهر الكتاب والأخذ بها .

وهذا أمر لا اختصاص له بالقرآن ، بل هذا شأن كل كلام يتضمن المعارف العالية والأمور العلمية وهو يتوخى الدقة في التعبير . ألا ترى أن لكل علم أهلاً يرجع إليهم في فهم مقاصد كتب ذلك العلم ، وإن له اصحاباً يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات . مع أن هذه الكتب والمؤلفات لها ظواهر تجري على قوانين الكلام وأصول اللغة ، وسنن أهل المحاورة هي حجة على المخاطبين بها وهي حجة على مؤلفيها ، ولكن لا يكفي للعامي أن يرجع إليها ليكون عالماً بها أو يَحتج بها أو يُحتج بها عليه بغير تلمذة على أحد أهلها ، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك ولا يلام . وكل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجة في نفسها ، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها .

وعلى هذا ، فالقرآن الكريم إذ نقول انه حجة على العباد ، فليس معنى ذلك أن ظواهره كلها هي حجة بالنسبة إلى كل أحد حتى بالنسبة إلى من لم يتزود بشيء من العلم والمعرفة .

* * *

وحينئذ نقول لمن ينكر حجية ظواهر الكتاب : ماذا تعني من هذا الإنكار ؟ .

١ ـ إن كنت تعني هذا المعنى الذي تقدم ذكره ، وهو عدم جواز التسرع بالأخذ بها من دون فحص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها وعدم جواز التسرع

بالأخذ بها من كل أحد ـ فهو كلام صحيح . وهو أمر طبيعي في كل كلام عال رفيع ، وفي كل مؤلَّف في المعارف العالية . ولكن قلنا : إنه ليس معنى ذلك أن ظواهره مطلقاً ليست بحجة بالنسبة إلى كل أحد .

٢ ـ وإن كنت تعني الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام ، على وجه لا يجوز التعرض لظواهر القرآن والأخذ بها مطلقاً فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم ، حتى بالنسبة إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام وأساليبه ومقتضيات الأحوال ، مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينة أو ما يصلح لنسخه ـ فإنه أمر لا يثبته ما ذكروه له من أدلة .

كيف ، وقد ورد عنهم عليهم السلام ارجاع الناس إلى القرآن الكريم ، مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضة عليه ، بل ورد عنهم ما هو أعظم من ذلك وهو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم ، كما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود ، ووردت عنهم أخبار خاصة دالة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزرارة لما قال له : «من أين علمت أن المسح ببعض الرأس ؟» فقال عليه السلام : (لمكان الباء) ويقصد الباء من قوله تعالى : ﴿**وامسحوا برؤسكم**﴾ ، فعرّف زرارة كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب .

ثم إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة فإن معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب . وحينئذ ننقل الكلام إلى نفس اخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب ، فنقول : هل يكفي لكل أحد أن يرجع إلى ظواهرها من دون تدبر وبصيرة ومعرفة ، ومن دون فحص عن القرائن واطلاع على كل ما دخل في مضامينها ؟ .

بل هذه الأخبار لا تقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب ، بل الأمر فيها أعظم لأن سندها يحتاج إلى تصحيح وتنقيح وفحص ، ولأن جملة منها منقول بالمعنى ، وما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم وتعبيره ولا مراداته . ولا يحرز في أكثرها أن النقل كان لنص الألفاظ .

* * *

وأما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأي ، مثل النبوي المشهور «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» ـ فالجواب عنه أن التفسير غير الأخذ بالظاهر والأخذ بالظاهر لا يسمى تفسيراً . على أن مقتضى الجمع بينها وبين تلك الأخبار المجوّزة للأخذ بالكتاب والرجوع إليه حمل التفسير بالرأي ـ إذا سلمنا أنه يشمل الأخذ بالظاهر ـ على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفة وتأمل ودراسة كما يعطيه التعليل في بعضها بأن فيه ناسخاً ومنسوخاً ، وعاماً وخاصاً .

مع أنه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا ينالها إلا أهل الذكر ، وفيه ما يقصر عن الوصول إلى ادراكه أكثر الناس . ولا يزال تنكشف له من الاسرار ما كان خافياً على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشة ويحقق اعجازه من هذه الناحية .

والتحقيق أن في الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهوراً وخفاء ، وليست ظواهره من هذه الناحية على نسق واحد بالنسبة إلى أكثر الناس ، وكذلك كل كلام ، ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للاحتجاج به عند أهله . بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهة لا يخفى على كل أحد ، وظهور آخر يحتاج إلى تأمل وبصيرة فيخفى على كثير من الناس .

ولنضرب لذلك مثلاً قوله تعالى : **﴿إنا اعطيناك الكوثر﴾** ، فإن هذه الآية الكريمة ظاهرة في أن الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد صلى الله عليه وآله باعطائه الكوثر . وهذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل أحد . ولكن ليس كل الناس فهموا المراد من (الكوثر) فقيل : المراد به نهر في الجنة وقيل : المراد القرآن والنبوة . وقيل : المراد به ابنته فاطمة عليها السلام . وقيل غير ذلك . ولكن من يدقق في السورة يجد أن فيها قرينة على المراد منه ، وهي الآية التي بعدها **﴿إنّ شانئك هو الأبتر﴾** والأبتر : الذي لا عقب له ، فإنه بمقتضى المقابلة يفهم منها أن المراد الإنعام عليه بكثرة العقب والذرية . وكلمة (الكوثر) لا تأبى عن ذلك ، فإن (فوعل) تأتي للمبالغة ، فيراد بها المبالغة في الكثرة ،

والكثرة : نماء العدد . فيكون المعنى : إنا اعطيناك الكثير من الـذرية والنسـل .
وبعد هذه المقارنة ووضوح معنى الكوثـر يكون لـلآية ظهـور يصح الاحتجـاج به ولكنه ظهور بعـد التأمـل والتبصر . وحينئـذ ينكشف صحة تفسيـر كلمة (الكـوثر) بفـاطمـة لانحصـار ذريتـه الكثيـرة من طـريقهـا ، لا على أن تكـون الكلمــة من اسمائها .

* * *





البابُ السادسُ

الشُّهرة



الشهـرة

إن الشهرة لغة تتضمن معنى ذيـوع الشيء ووضوحـه . ومنه قـولهم : شهر فلان سيفه ، وسيفـ مشهور .

وقد اطلقت (الشهرة) باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر . والخبر يقال له حينئذ : (مشهـور) ، كما قـد يقال لـه : (مستفيض) .

وكذلك يطلقون (الشهرة) باصطلاح الفقهاء على ما لا يبلغ درجة الاجمـاع من الأقوال في المسألة الفقهية . فهي عندهم لكل قول كثر القائل بـه في مقابـل القـول النادر . والقـول يقال بـه : (مشهور) ، كمـا أن المفتين الكثيـرين أنفسهم يقـال لهم : (مشهور) ، فيقـولـون : ذهب المشهـور إلى كـذا ، وقـال المشهـور بكذا . . . وهكذا .

وعلى هذا ، فالشهرة في الاصطلاح على قسمين :

١ ـ **الشهرة في الرواية** : وهي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبـر من عدة رواة على وجـه لا يبلغ حد التـواتر . ولا يشتـرط في تسميتها بـالشهـرة أن يشتهـر العمـل بالخبـر عند الفقهـاء أيضاً ، فقـد يشتهر وقـد لا يشتهر . وسيـأتي في مبحث التعادل والتراجيـح ان هذه الشهـرة من أسباب تـرجيح الخبـر على ما يعارضه من الأخبار . فيكون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة .

٢ ـ **الشهـرة في الفتوى** : وهي كمـا تقدم عبـارة عن شيوع الفتـوى عنـد الفقهـاء بحكم شـرعي ، وذلك بـأن يكثـر المُفتـون على وجـه لا تبلغ الشهـرة درجـة الاجماع الموجب للقطع بقول المعصوم .

فالمقصود بالشهرة ـ إذن ـ ذيوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير أن يبلغ درجة القطع .

وهذه الشهرة في الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها والنزاع فيها :

الأول : أن يعلم فيها أن مستندها خبر خاص موجود بين أيدينا . وتسمى حينئذ (الشهرة العملية) . وسيأتي في باب التعادل والتراجيح البحث عما إذا كانت هذه الشهرة العملية موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند ، والبحث أيضاً عما إذا كانت موجبة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة .

الثاني : ألا يعلم فيها أن مستندها أي شيء هو ، فتكون شهرة في الفتوى مجردة ، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند إليها المشهور أو لم يعلم استنادهم إليه ، أم لم يكن خبر أصلاً . وينبغي أن تسمى هذه بـ (الشهرة الفتوائية) .

وهي ـ اعني الشهرة الفتوائية ـ موضوع بحثنا هنا الذي لأجله عقدنا هذا الباب ، فقد قيل[1] : ان هذه الشهرة حجة على الحكم الذي وقعت عليه الفتوى من جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة كخبر الواحد . وقيل : لا دليل على حجيتها . وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على أن فتوى مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد آخر ولا يجوز التعويل عليها . وهذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد ، أي بالنسبة إلى من يتمكن من الاستنباط .

والحق أنه لا دليل على حجية الظن الناشىء من الشهرة ، مهما بلغ من القوة ، وإن كان من المسلم به أن الخبر الذي عمل به المشهور حجة ولو كان ضعيفاً من ناحية السند ، كما سيأتي بيانه في محله . وقد ذكروا لحجية الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة :

(١) نسب إلى الشهيد الأول ترجيحه هذا القول ونقله عن بعض الأصحاب من دون أن يذكر اسمه . ونسب أيضاً إلى المحقق الخوانساري اختيار هذا القول وعزي كذلك إلى صاحب المعالم . ولكن الشهرة على خلافهم .

الدليل الأول ـ أولويتها من خبر العادل

قيل : ان أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقة ، نظراً إلى أن الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالباً من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل . فالشهرة أولى بالحجية من خبر العادل .

والجواب : إن هذا المفهوم إنما يتم إذا أحرزنا على نحو اليقين أن العلة في حجية خبر العادل هو افادته الظن ليكون ما هو أقوى ظناً أولى بالحجية . ولكن هذا غير ثابت في وجه حجية خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلي .

الدليل الثاني ـ عموم تعليل آية النبأ

وقيل : ان عموم التعليل في آية النبأ ﴿**أن تصيبوا قوماً بجهالة**﴾ يدل على اعتبار مثل الشهرة : لأن الذي يفهم من التعليل أن الإصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين . فيدل على أن كل ما يؤمن معه من الاصابة بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به . والشهرة كذلك .

والجواب : ان هذا ليس تمسكاً بعموم التعليل ـ على تقدير تسليم أن هذه الفقرة من الآية واردة مورد التعليل وقد تقدم بيان ذلك في أدلة حجية خبر الواحد ـ بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل . ولا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة ، لأن هذه الآية نظير نهي الطبيب عن بعض الطعام لأنه حامض مثلاً ، فإن هذا التعليل لا يدل على أن كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله . وكذلك هنا ، فإن حرمة العمل بنبأ الفاسق بدون تبين لأنه يستلزم الاصابة بجهالة لا تدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لا يستلزم الاصابة بجهالة . وأما دلالتها على خصوص حجية خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر ، وهو طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه ، لا من طريق عموم نقيض التعليل .

وبعبارة أخرى : إن أكثر ما تدل الآية في تعليلها على أن الاصابة بجهالة مانع عن تأثير المقتضي لحجية الخبر ، ولا تدل على وجود المقتضي للحجية في

كل شيء آخر حيث لا يوجد فيه المانع حتى تكون دالة على حجية مثل الشهرة المفقود فيها المانع . أو نقول : إن فقدان المانع عن الحجية في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضي فيها للحجية ، ولا تدل الآية على أن كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضي موجود .

الدليل الثالث ـ دلالة بعض الأخبار

قيل : إن بعض الأخبار دالة على اعتبار الشهرة ، مثل مرفوعة زرارة : قال زرارة :

قلت : جعلت فداك ! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان ، فبأيهما نعمل ؟ قال عليه السلام : خذ بما اشتهر بين أصحابك ، ودع الشاذ النادر .

قلت : يا سيدي هما معاً مشهوران مأثوران عنكم .

قال : خذ بما يقوله أعدلهما . . . إلى آخر الخبر .

والاستدلال بهذه المرفوعة من وجهتين :

الأول : ان المراد من الموصول في قوله : (بما اشتهر) مطلق المشهور بما هو مشهور ، لاخصوص الخبر ، فيعم المشهور بالفتوى ، لأن الموصول من الأسماء المبهمة التي تحتاج إلى ما يعين مدلولها ، والمعين لمدلول الموصول ـ هي الصلة ، وهنا ـ وهي قوله (اشتهر) ـ تشمل كل شيء اشتهر حتى الفتوى .

الثاني : انه على تقدير أن يراد من الموصول خصوص الخبر فإن المفهوم من المرفوعة إناطة الحكم بالشهرة . فتدل على أن الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر . فيدور الحكم معها حيثما دارت ، فالفتوى المشتهرة أيضاً معتبرة كالخبر المشهور .

والجواب :

أما عن الوجه الأول : فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك يتعين بالقرائن الأخرى المحفوفة به . والذي يعينه هنا السؤال المتقدم عليه ، إذ

السؤال وقع عن نفس الخبر والجواب لا بد أن يطابق السؤال . وهذا نـظير مـا لو سئلت : أي إخوتك أحب إليك ؟ فأجبت : من كان أكبر مني ، فإنه لا ينبغي أن يتوهم أحد أن الحكم في هـذا الجواب يعم كـل من كان أكبـر منك ولـو كان من غير إخوتك .

وأما عن الوجه الثاني : فبأنه بعـد وضوح إرادة الخبـر من الموصـول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة في خصوص الخبر ، فيكون المناط في الحكم شهـرة الخبر بمـا أنها شهـرة الخبـر ، لا الشهـرة بمـا هي وإن كـانت منسوبة لشيء آخر .

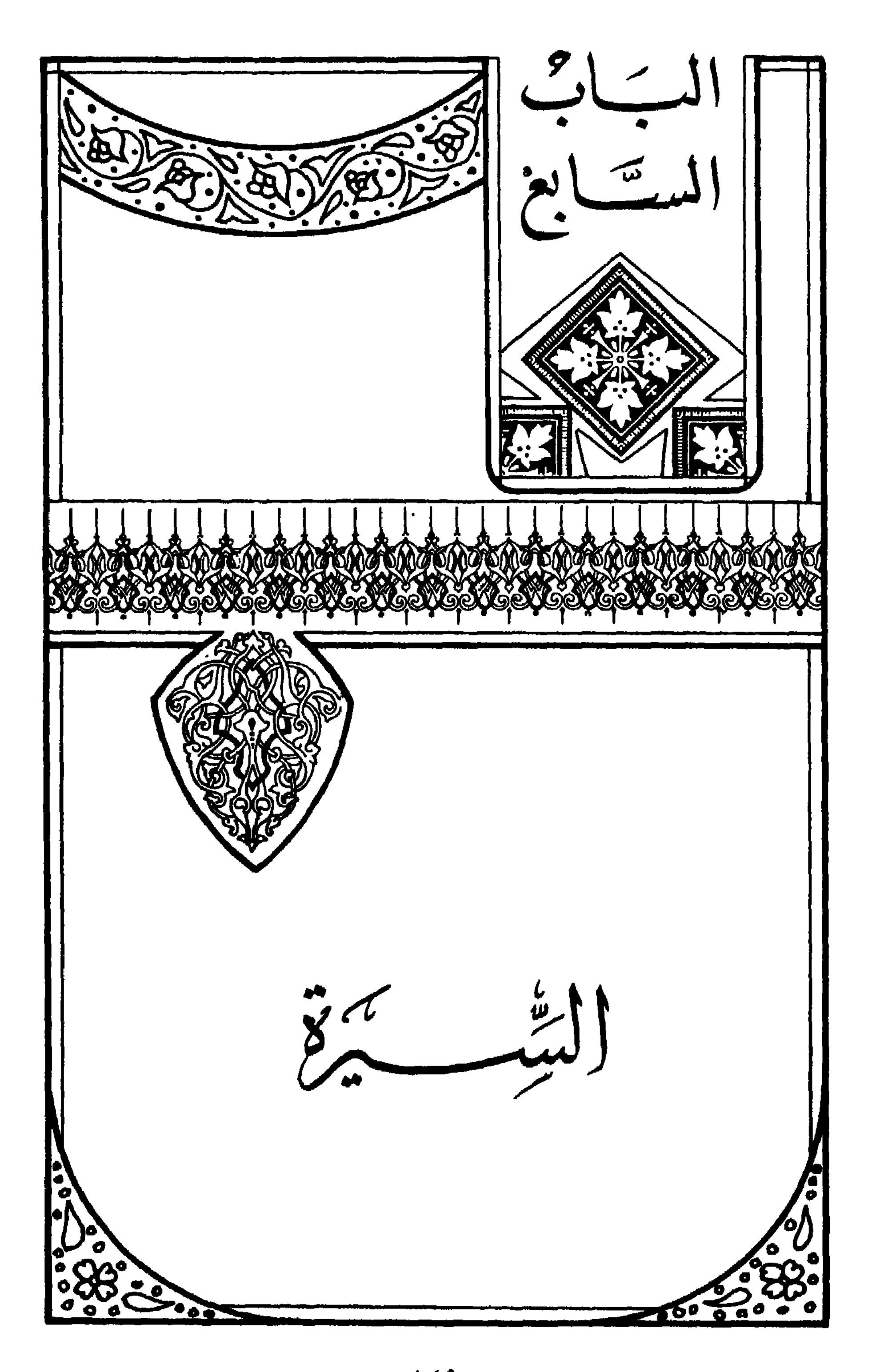
وكـذلـك يقـاس الحـال في مقبـولـة ابن حنـظلة الآتيـة في بـــاب التعـادل والتراجيح .

تنبيـه :

من المعـروف عن المحققين من علمـائنـا أنهم لا يجـرأون على مخـــالفـة المشهـور إلا مع دليـل قوي ومستنـد جلي يصرفهم عن المشهـور . بل مـا زالـوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليـل يوافقـه ولو كـان الدال على غيـره أولى بـالأخذ وأقـوى في نفسه ، ومـا ذلك من جهـة التقليد لـلأكثر ولا من جهـة قولهم بحجية الشهرة . وإنما منشـأ ذلك اكبـار المشهور من آراء العلمـاء لا سيما إذا كانوا من أهل التحقيق والنظر .

وهذه طريقة جارية في سائر الفنون ، فـإن مخالفـة أكثر المحققين في كـل صناعة لا تسهل إلا مع حجة واضحة وبـاعث قوي ، لأن المنصف قـد يشك في صحة رأيه مقابل المشهور فيجوّز على نفسـه الخطأ ، ويخشى أن يكـون رأيه عن جهل مركب لا سيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط .




الباب
السابع
السيرة



السيــرة

المقصــود من «السيرة» ـ كمـا هو واضـح ـ استمرار عـادة الناس وتبـانيهم العملي على فعل شيء ، أو ترك شيء .

والمقصود بالناس :

إمـا جميـع العقـلاء والعـرف العــام من كـل ملة ونحلة ، فيعم المسلمين وغيـرهم . وتسمى السيـرة حينئـذ «السيـرة العقـلائيـة» . والتعبيـر الشـائـع عنـد الاصوليين المتأخرين تسميتها بـ «بناء العقلاء» .

وإمـا جميع المسلمين بمـا هم مسلمون ، أو خصـوص أهل نحلة خـاصـة منهم كالإمامية مثلاً . وتسمى السيرة حينئذ «سيرة المتشرعة» أو «السيرة الشرعية» أو «السيرة الإسلامية» .

وينبغي التنبيـه على حجيـة كـل من هـذين القسمين لاستكشــاف الحكم الشرعي فيما جرت عليه السيرة ، وعلى مدى دلالة السيرة ، فنقول :

١ ـ حجية بناء العقلاء

لقـد تكلمنـا أكثـر من مـرة فيمـا سبق من هـذا الجـزء عن «بنـاء العقـلاء» واستدللنا به على حجية خبر الواحد وحجية الظواهر . وقد أشبعنا الموضوع بحثاً في مسألة «حجية قول اللغوي» ص ١٢٣ من هذا الجزء .

وهناك قلنا : ان بناء العقلاء لا يكـون دليلاً إلا إذا كـان يستكشـف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقة العقلاء ، لأن اليقين تنتهي إليـه حجية كل حجة .

وقلنا هناك : ان موافقة الشارع لا تستكشف على نحو اليقين إلا بأحد شروط ثلاثة . ونذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان ، فنقول :

ان السيرة إما أن ينتظر فيها أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء ، إذ لا مانع من ذلك .

واما ألا ينتظر ذلك ، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك ، كما في الاستصحاب .

فإن كان الأول :

فإن ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجية فيها قطعاً .

وإن لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده في المسلك معهم ، لأنه أحد العقلاء ، بل رئيسهم ، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلكاً له كسائر العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلاً عنها ، لا سيما في الامارات المعمول بها عند العقلاء ، كخبر الواحد الثقة والظواهر .

وإن كان الثاني :

فإما أن يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الأمور الشرعية ، كما في الاستصحاب .

واما ألا يعلم ذلك كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في اثبات اللغات .

فإن كان الأول ، فنفس عدم ثبوت ردعه كاف في استكشاف موافقته لهم ، لأن ذلك مما يعنيه ويهمه ، فلو لم يرتضها ـ وهي بمرأى ومسمع منه ـ لردعهم عنها ، ولبلغهم بالردع ، بأي نحو من انحاء التبليغ ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته ، ضرورة أن الردع الواقعي غير الواصل لا يعقل أن يكون ردعاً فعلياً وحجة .

وبهذا نثبت حجية مثل الاستصحاب ببناء العقلاء ، لأنه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون وقد أجروه في الامور الشرعية بمرأى ومسمع من الإمام ، والمفروض أنه لم يكن هناك ما يحول دون اظهار الردع

وتبليغه من تقية ونحوها ـ فلا بد أن يكـون الشارع قـد ارتضاه طـريقة في الأمـور الشرعية .

وإن كان **الثاني** ـ أي لم يعلم ثبـوت السيرة في الأمـور الشرعيـة ـ فإنـه لا يكفي حينئذ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منـه ، إذ لعله ردعهم عن اجرائها في الأمـور الشرعيـة فلم يجروهـا ، أو لعلهم لم يجروهـا في الأمور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع أن يردع عنها في غير الأمور الشرعية لـو كان لا يـرتضيها في الشـرعيات . وعليـه ، فلأجـل استكشاف رضـا الشارع وموافقته على اجرائها في الشرعيـات لا بد من إقـامة دليـل خاص قـطعي على ذلك .

وبعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع امضاؤه لها ، مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عنـد النزاع في تقـدير قيم الأشيـاء ومقاديـرها ، نـظير القيميـات المضمونة بالتلف ونحوه ، وتقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب ونحو ذلك .

أما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيـرة في الرجـوع إلى أهل الخبـرة في اللغـات ، فلا عبـرة بها ، وإن حصـل الظن منهـا ، لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً . كما تقدم ذلك هناك .

٢ ـ حجية سيرة المتشرعة

إن السيـرة عند المتشـرعة من المسلمين على فعـل شيء أو تـركـه هي في الحقيقة من نوع الاجماع ، بل هي أرقى أنواع الاجماع ، لأنها اجماع عملي ، من العلماء وغيرهم . والاجماع في الفتوى اجماع قولي ، ومن العلماء خاصة .

والسيـرة على نحـوين : تـارة يعلم فيهـا انهـا كـانت جـاريـة في عصـور المعصـومين عليهم السلام ، حتى يكـون المعصوم أحـد العـاملين بهـا أو يكـون مقرّراً لها ، وأخرى لا يعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم .

فإن كانت على **النحو الأول** ، فلا شك في أنها حجـة قطعيـة على موافقـة الشارع ، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم كـالاجماع القـولي الموجب للحـدس

القطعي برأي المعصوم . وبهذا تختلف[1] عن (سيرة العقلاء) فإنها إنما تكون حجة إذا ثبت من دليل آخر امضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله كما سبق .

وإن كانت على **النحو الثاني** ، فلا نجد مجالاً للاعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين ، كما قلنا في الاجماع ، وهي نوع منه . بل هي دون الاجماع القولي في ذلك كما سيأتي وجهه . قال الشيخ الأعظم في كتاب البيع في مبحث المعاطاة[2] : «وأما ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث ـ يقصد توريث ما يباع معاطاة ـ فهي كسائر سيراتهم الناشئة من المسامحة وقلة المبالاة في الدين ، مما لا يحصى في عباداتهم ، ومعاملاتهم ، كما لا يخفى» .

ومن الواضح أنه يعني من السيرة هذا النحو الثاني . والسر في عدم الاعتماد على هذا النحو من السيرة ، هو ما نعرف من أسلوب نشأة العادات عند البشر وتأثير العادات على عواطف الناس : ان بعض الناس المتنفذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً ، استجابة لعادة غير إسلامية أو لهوى في نفسه ، أو لتأثيرات خارجية نحو تقليد الاغيار ، أو لبواعث انفعالات نفسية مثل حب التفوق على الخصوم أو اظهار عظمة شخصه أو دينه أو نحو ذلك . ويأتي آخر فيقلد الأول في عمله ، ويستمر العمل ، فيشيع بين الناس من دون أن يحصل من يردعهم عن ذلك ، لغفلة ، أو لتسامح ، أو لخوف ، أو لغلبة العاملين فلا يصغون إلى من ينصحهم ، أو لغير ذلك .

وإذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل ، فيصبح سيرة المسلمين ، وينسى تأريخ تلك العادة . وإذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التي من شأنها أن تتكوّن لها قدسية واحترام لدى الجمهور ، فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحة . وحينئذ يتراءى

---

(١) راجع حاشية شيخنا الاصفهاني على مكاسب الشيخ ص ٢٥ .
(٢) المكاسب ص ٨٣ طبع تبريز سنة ١٣٧٥ هـ .

أنها عادة شرعية وسيرة إسلامية ، وأن المخالف لها مخالف لقانون الإسلام وخارج على الشرع .

ويشبه أن يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد ، والقيام احتراماً للقادم ، والاحتفاء بيوم النوروز ، وزخرفة المساجد والمقابر . . . وما إلى ذلك من عادات اجتماعية حادثة .

وكل من يغتر بهذه السيرات وأمثالها ، فإنه لم يتوصل إلى ما توصل إليه الشيخ الأنصاري الأعظم من إدراك سر نشأة العادات عند الناس على طول الزمن ، وإن لكل جيل من العادات في السلوك والاجتماع والمعاملات والمظاهر والملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر . هذا بالنسبة إلى شعب واحد وقطر واحد ، فضلاً عن الشعوب والاقطار بعضها مع بعض . والتبدل في العادات غالباً يحدث بالتدريج في زمن طويل قد لا يحس به من جرى على أيديهم التبديل .

ولأجل هذا لا نثق في السيرات الموجودة في عصورنا أنها كانت موجودة في العصور الإسلامية الأولى . ومع الشك في ذلك فأجدر بها ألا تكون حجة لأن الشك في حجية الشيء كافٍ في وهن حجيته ، إذ لا حجة إلا بعلم .

٣ ـ مدى دلالة السيرة

إن السيرة عندما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعية الفعل وعدم حرمته في صورة السيرة على الفعل ، أو تدل على مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك .

أما استفادة الوجوب من سيرة الفعل ، والحرمة من سيرة الترك ـ فأمر لا تقتضيه نفس السيرة . بل كذلك الاستحباب والكراهة ، لأن العمل في حد ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعية الفعل أو الترك .

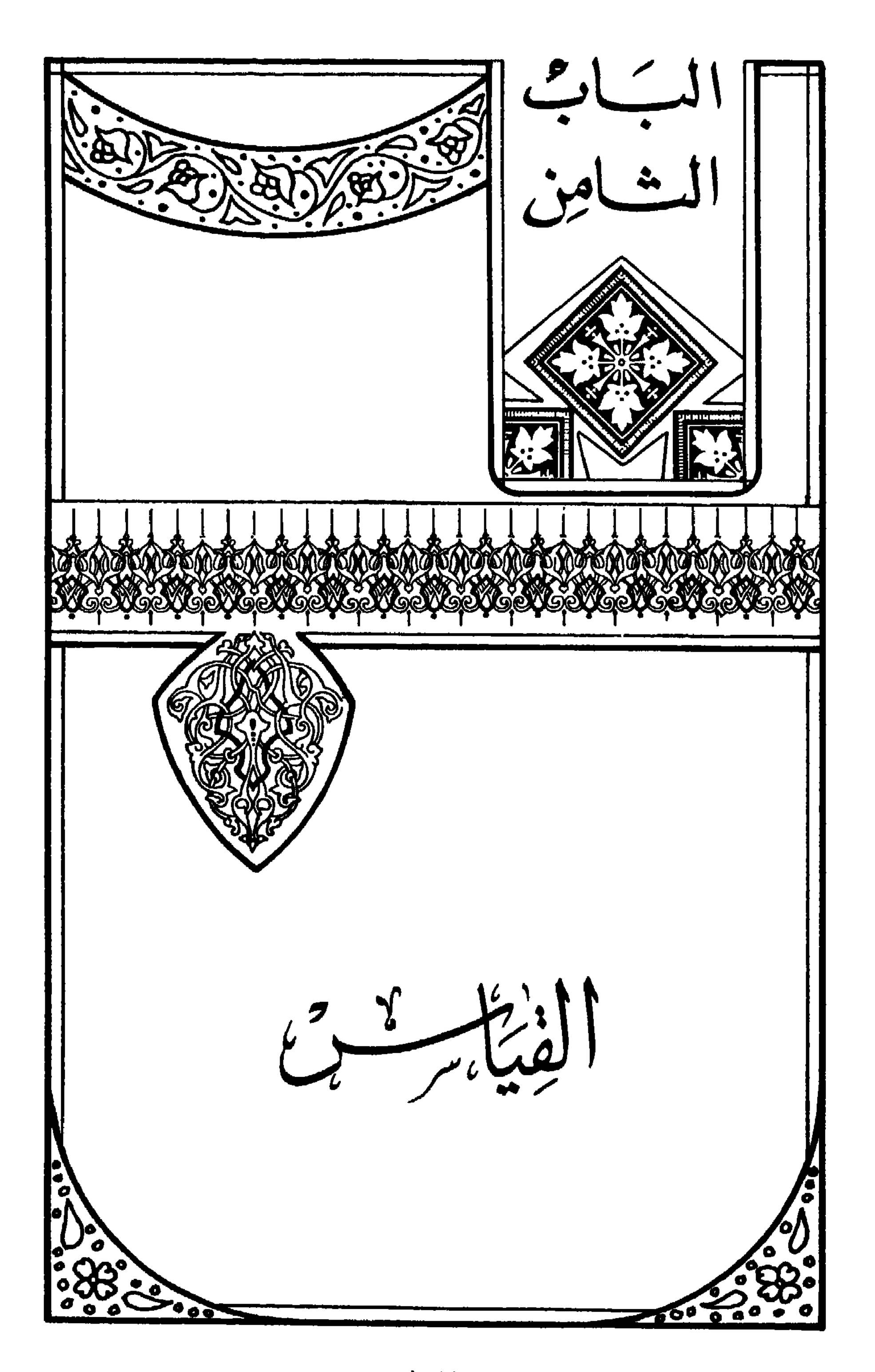
نعم المداومة والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه ، لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل . ولكن يمكن أن يقال ان الاستحسان له ربما ينشأ من كونه أصبح عادة لهم ، والعادات

من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور وتاركها مذموماً عندهم . فلا يوثق - إذن - فيما جرت عليه السيرة بأن المدح للفاعل والذم للتارك كانا من ناحية شرعية .

والغرض ان السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل ولا استحبابه ، في سيرة الفعل ، ولا يستكشف منها حرمة الفعل ولا كراهته في سيرة الترك .

نعم هناك بعض الأمور يكون لازم مشروعيتها وجوبها ، وإلا لم تكن مشروعة . وذلك مثل الامارة كخبر الواحد والظواهر ، فإن السيرة على العمل بالامارة لمّا دلت على مشروعية العمل بها فإن لازمه أن يكون واجباً ، لأنه لا يشرع العمل بها ولا يصلح إلا إذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الاحكام واستكشافها . وإذا كانت حجة وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الاحكام وتعلمها . فينتج من ذلك أنه لا يمكن فرض مشروعية العمل بالامارة مع فرض عدم وجوبه .

* * *


الباب
الثامن
القياس



تمهيد :

إن القياس - على ما سيأتي تحديده وبيان موضع البحث فيه - من الامارات التي وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء .

وعلماء الإمامية - تبعاً لآل البيت عليهم السلام - أبطلوا العمل به . ومن الفرق الأخرى أهل الظاهر المعروفين بـ (الظاهرية) أصحاب داود بن خلف إمام أهل الظاهر . وكذلك الحنابلة لم يكن يقيمون له وزناً .

وأول من توسع فيه في القرن الثاني أبو حنيفة (رأس القياسيين) ، وقد نشط في عصره ، وأخذ به الشافعية والمالكية . ولقد بالغ به جماعة فقدموه على الاجماع ، بل غلا آخرون فردوا الاحاديث بالقياس ، وربما صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس .

ومن المعلوم عند آل البيت عليهم السلام أنهم لا يجوّزون العمل به ، وقد شاع عنهم : «ان دين الله لا يصاب بالعقول» و «ان السنة إذا قيست مُحِقَ الدين» . بل شنوا حرباً شعواء لا هوادة فيها على أهل الرأي وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعاً . ومناظرات الإمام الصادق عليه السلام معهم معروفة ، لا سيما مع أبي حنيفة ، وقد رواها حتى أهل السنة إذ قال له فيما رواه ابن حزم[1] «اتق الله ولا تَقِسْ ، فإنا نقف غداً بين يدي الله فنقول : (قال الله وقال رسوله) وتقول أنت واصحابك : سمعنا ورأينا» .

والذي يبدو أن المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم ولم

(١) ابطال القياس ص ٧١ مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ هـ .

يعجبهم أن يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله وما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم : فالتجأوا إلى أن يصطنعوا الرأي والاجتهادات الاستحسانية للفُتْيا والقضاء بين الناس، بل حكموا الرأي والاجتهاد حتى فيما يخالف النص ، أو جعلوا ذلك عذراً مبرراً لمخالفة النص ، كما في قصة تبرير الخليفة الأول لفعلة خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة وقد خلا بزوجته ليلة قتله ، فقال عنه : «انه اجتهد فأخطأ» ، وذلك لما أراد الخليفة عمر بن الخطاب أن يُقاد به ويقام عليه الحد[1] .

وكان الرأي والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة والتابعين ، حتى بدأ البحث فيه لتركيزه وتوسعة الأخذ به في القرن الثاني على يد أبي حنيفة واصحابه . ثم بعد أن أخذت الدولة العباسية تساند أهل القياس وبعد ظهور النقاد له ، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه وتوسيع ابحاثه ، ووضع القيود والاستدراكات له ، حتى صار فناً قائماً بنفسه .

ونحن يهمنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه وحجيته ، فنقول :

١ ـ تعريف القياس

إن خير التعريفات للقياس ـ في رأينا ـ أن يُقال : «هو اثبات حكم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة» .

والمحل الأول : وهو المقيس ، يسمى (فرعاً) .

والمحل الثاني : وهو المقيس عليه ، يسمى (أصلاً) . والعلة المشتركة تسمى (جامعاً) .

وفي الحقيقة أن القياس عملية من المستدِل (أي القائس) لغرض استنتاج حكم شرعي لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعي ، إذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقيناً أو ظناً بحكم الشارع .

والعملية القياسية هي نفس حمل الفرع على الاصل في الحكم الثابت للاصل شرعاً ، فيعطي القائس حكماً للفرع مثل حكم الاصل ، فإن كان

(١) راجع كتاب «السقيفة» للمؤلف ص ٧١ ، الطبعة الثالثة .

الوجوب اعطى له الوجوب ، وإن كان الحرمة فالحرمة . . . وهكذا .

ومعنى هـذا الإعطاء أن يحكم بـأن الفرع ينبغي أن يكـون محكـومـاً عنـد الشارع بمثل حكم الاصل للعلة المشتركـة بينهما . وهـذا الاعطاء أو الحكم هـو الذي يوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثـل ما لـلاصل من الحكم عنـد الشارع ، ويكون هذا الاعطاء أو الحكم أو الاثبات أو الحمل ـ ما شئت فعبـر ـ دليلاً عنـده على حكم الله في الفرع .

وعليه :

فالدليل : هو الاثبات الذي هو نفس عملية الحمـل واعطاء الحكم للفـرع من قبل القائس .

ونتيجـة الدليـل : هو الحكم بـأن الشارع قـد حكم فعلاً على هـذا الفرع بمثل حكم الاصل .

فتكـون هذه العمليـة من القائس دليـلاً على حكم الشارع ، لأنهـا تـوجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأن الشأن له هذا الحكم .

وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثـل هذا التعـريف بأن الـدليل ـ وهـو الاثبات نفسه نتيجة الدليـل ، بينما أنـه يجب أن يكون الـدليل مغـايراً للمستـدَل عليه .

وجه الدفع ، أنه اتضح بذلـك البيان أن الاثبـات في الحقيقة ـ وهـو عملية الحمـل ـ عمل القـائس وحكمه (لا حكم الشـارع) وهو الـدليل . وأمـا المستدَل عليـه ، فهو حكم الشـارع على الفرع ، وإنمـا حصـل للقـائس هـذا الاستـدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التي أجراها .

ومن هنا يظهر أن هذا التعريف أفضل التعريفات وابعدها عن المناقشات .

وأمـا تعريفـه بالمسـاواة بين الفرع والاصـل في العلة أو نحو ذلـك ، فانـه تعريف بمورد القياس ، وليست المساواة قياساً . .

وعلى كل حال ، لا يستحق الموضوع الإطالة ، بعد ان كان المقصود من القياس واضحاً .

٢ ـ أركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح أن للقياس أربعة أركان :

١ ـ **الأصل** : وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً .

٢ ـ **الفرع** : وهو المقيس ، المطلوب اثبات الحكم له شرعاً .

٣ ـ **العلة** : وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم . وتسمى «جامعاً» .

٤ ـ **الحكم** : وهو نوع الحكم الذي ثبت للأصل ويراد اثباته للفرع .

وقد وقعت ابحاث عن كل من هذه الأركان مما لا يهمنا التعرض لها إلا فيما يتعلق بأصل حجيته وما يرتبط بذلك . وبهذا الكفاية .

٣ ـ حجية القياس

ان حجية كل إمارة تناط بالعلم ـ وقد سبق بيان ذلك في هذا الجزء أكثر من مرة ـ فالقياس ، كباقي الامارات ، لا يكون حجة إلا في صورتين لا ثالث لهما :

١ ـ أن يكون بنفسه موجباً للعلم بالحكم الشرعي .

٢ ـ أن يقوم دليل قاطع على حجيته ، إذا لم يكن بنفسه موجباً للعلم . وحينئذ لا بد من بحث موضوع حجية القياس من الناحيتين ، فنقول :

١ ـ هل القياس يوجب العلم ؟

إن القياس نوع من «التمثيل» المصطلح عليه في المنطق ـ راجع (المنطق) للمؤلف ٢/١٤٧ ـ ١٤٩ ـ . وقلنا هناك : ان التمثيل من الأدلة التي لا تفيد إلا الاحتمال . لأنه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر ، بل في عدة أمور ، أن يتشابها من جميع الوجوه والخصوصيات .

نعم ، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع وتعددت ، يقوى في النفس الاحتمال حتى يكون ظناً ويقرب من اليقين . والقيافة من هذا الباب .

ولكن كل ذلك لا يغني عن الحق شيئاً .

غير أنه إذا علمنا ـ بطريقة من الطرق ـ أن جهة المشابهة علة تامة لثبوت الحكم في الاصل عند الشارع ، ثم علمنا أيضاً بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها في الفرع ، فانه لا محالة يحصل لنا ، على نحو اليقين ، استنباط أن مثل هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوته في الاصل ، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة . ويكون من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين .

ولكن الشأن كل الشأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بأن الجامع علة تامة للحكم الشرعي . وقد سبق ص ١١٢ من هذا الجزء ان ملاكات الاحكام لا مسرح للعقول ، أو لا مجال للنظر العقلي فيها ، فلا تعلم إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذي نصبه الله تعالى مبلغاً وهادياً . والغرض من كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف إلا من طريق السماع لأنه أمر توقيفي ، أما نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحس ونحوه ، لكن لا بما هو علة وملاك ، كالإسكار فإن كونه علة للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلة السمعية ، أما وجود الاسكار في الخمر وغيره من المسكرات فأمر يعرف بالوجدان ، ولكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم ، فانه ليس هذا من الوجدانيات .

وعلى كل حال ، فإن السر في أن الأحكام وملاكاتها لا مسرح للعقول في معرفتها واضح ، لأنها أمور توقيفية من وضع الشارع ، كاللغات والعلامات والإشارات التي لا تعرف إلا من قبل واضعيها ، ولا تدرك بالنظر العقلي ، إلا من طريق الملازمات العقلية القطعية التي تكلمنا عنها فيما تقدم في بحث الملازمات العقلية في الجزء الثاني . وفي دليل العقل من هذا الجزء . والقياس لا يشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس .

نعم إذا ورد نص من قبل الشارع في بيان علة الحكم في المقيس عليه فإنه يصح الاكتفاء به في تعدية الحكم إلى المقيس بشرطين :

الأول : أن نعلم بأن العلة المنصوصة تامة يدور معها الحكم اينما دارت .

والثاني : أن نعلم بوجودها في المقيس .

والخلاصة : ان القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم ، لأنه لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس . ويستثنى منه منصوص العلة بالشرطين اللذين تقدما . وفي الحقيقة أن منصوص العلة ليس من نوع القياس كما سيأتي بيانه . وكذلك قياس الأولوية .

* * *

ولأجل أن يتضح الموضوع أكثر نقول : إن الاحتمالات الموجودة في كل قياس خمسة ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع ، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلا بورود النص من الشارع ، والاحتمالات هي :

١ ـ احتمال أن يكون الحكم في الاصل معللاً عند الله بعلة أخرى غير ما ظنه القائس . بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللاً عند الله بشيء أصلاً ، لأنهم لا يرون الأحكام الشرعية معللة بالمصالح والمفاسد ، وهذا من مفارقات آرائهم فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلة التي يظنونها ، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل ؟ .

٢ ـ احتمال أن هناك وصفاً آخر ينضم إلى ما ظنه القائس علة بأن يكون المجموع منهما هو العلة للحكم ، لو فرض أن القائس أصاب في أصل التعليل .

٣ ـ احتمال أن يكون القائس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه .

٤ ـ احتمال أن يكون ما ظنه القائس علة ـ إن كان مصيباً في ظنه ـ ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه «اعني الأصل» لخصوصية فيه . مثال ذلك :

لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعاً في افساد البيع ، وأراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولاً ، فإنه يحتمل أن يكون

الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع ، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسري الحكم إلى كل معاوضة ، حتى في مثل الصلح المعاوضي والنكاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع .

٥ ـ احتمال أن تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو غير متوفرة بخصوصياتها في المقيس .

وكل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة ، ولا يدفعها إلا الأدلة السمعية الواردة عن الشارع .

* * *

وقيل : من الممكن تحصيل العلم بالعلة بطريق برهان السبر والتقسيم . وبرهان السبر والتقسيم عبارة عن عد جميع الاحتمالات الممكنة ، ثم يقام الدليل على نفي واحد واحد حتى ينحصر الأمر في واحد منها ، فيتعين ، فيقال مثلاً :

حرمة الربا في البر : اما أن تكون معللة بالطعم ، أو بالقوت ، أو بالكيل . والكل باطل ما عدا الكيل . فيتعين التعليل به .

أقول : من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهاناً حقيقياً ، أن تحصر المحتملات حصراً عقلياً من طرق القسمة الثنائية[1] التي تتردد بين النفي والاثبات .

وما يذكر من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعي لا تعدو أن تكون احتمالات استطاع القائس أن يحتملها ولم يحتمل غيرها ، لا أنها مبنية على الحصر العقلي المردد بين النفي والاثبات .

وإذا كان الأمر كذلك فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز أن يكون وراءها احتمالات لم يتصورها أصلاً . ومن الاحتمالات أن تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القائس . ومن الاحتمالات أن يكون ملاك الحكم

(١) كتاب المنطق للمؤلف ١/١٠٦ ـ ١٠٨ الطبعة الثانية .

شيئاً آخر خارجاً عن أوصاف المقيس عليه لا يمكن أن يهتدي إليه القائس . مثل التعليل في قوله تعالى (سورة النساء : ١٦٠) : **﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلّت لهم﴾** ، فإن الظاهر من الآية ان العلة في تحريم الطيبات عصيانهم لا أوصاف تلك الأشياء .

بل من الاحتمالات عند هذا القائس الذي لا يرى تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد أن الحكم لا ملاك ولا علة له ، فكيف يمكن أن يدعي حصر العلل فيما احتمله وقد لا تكون له علة .

وعلى كل حال ، فلا يمكن أن يستنتج من مثل السبر والتقسيم هنا أكثر من الاحتمال . وإذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن .

فرجع الأمر بالأخير إلى الظن (وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً) .

وفي الحقيقة أن القائلين بالقياس لا يدعون افادته العلم ، بل اقصى ما يتوقعونه إفادته للظن ، غير أنهم يرون أن مثل هذا الظن حجة . وفي البحث الآتي نبحث عن أدلة حجيته .

٢ ـ الدليل على حجية القياس ا لظني :

بعد أن ثبت أن القياس في حد ذاته لا يفيد العلم ، بقي علينا أن نبحث عن الأدلة على حجية الظن الحاصل منه ، ليكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتباع الظن ، كما صنعنا في خبر الواحد ، والظواهر ، فنقول :

أما نحن ـ الإمامية ـ ففي غنىً عن هذا البحث ، لأنه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس : فقد تواتر عنهم النهي عن الأخذ بالقياس ، وان دين الله لا يصاب بالعقول ، فلا الأحكام في أنفسها تصيبها العقول ، ولا ملاكاتها وعللها .

على أنه يكفينا في ابطال القياس أن نبطل ما تمسكوا به لاثبات حجيته من الأدلة ، لنرجع إلى عمومات النهي عن اتباع الظن وما وراء العلم .

أما غيرنـا ـ من أهل السنـة الذين ذهبـوا إلى حجيته ـ فقـد تمسكوا بـالأدلة الأربعـة : الكتاب والسنـة والاجماع والعقـل . ولا بأس أن نشيـر إلى نماذج من استدلالاتهم لنرى أن ما تمسكوا به لا يصلح لاثبات مقصودهم ، فنقول :

الدليل من الآيات القرآنية :

منها : قوله تعالى (الحشر ٥٩) : **﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾** ، بناء على تفسيـر الاعتبار بـالعبـور والمجـاوزة ، والقيـاس عبـور ومجـاوزة من الأصـل إلى الفرع .

وفيه : إن الاعتبار هـو الاتعاظ لغـة ، وهو الأنسب بمعنى الآيـة الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب ، إذ قـذف الله في قلوبهم الرعب يخـربون بيـوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين . وأين هي من القياس الذي نحن فيه ؟ .

وقال ابن حزم في كتـابه ابـطال القياس ص ٣٠ : «ومحـال أن يقول لنـا : فـاعتبروا يـا أولي الابصار ، ويـريد القيـاس ، ثم لا يبين لنـا في القـرآن ولا في الحـديث : أي شيء نقيس ؟ ولا (متى نقيس ؟) ولا (على أي نقيس ؟) . ولـو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا ، وحرم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جملة ، ولا نتعدى حدوده» .

ومنهـا : قولـه تعالى (يس ٣٦) : **﴿قـال من يحيي العظام وهي رميم قـال يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾** ، باعتبار أن الآية تدل على مساواة النظير للنظير ، بـل هي استدلال بـالقياس لإفحـام من ينكر احيـاء العظام وهي رميم . ولـولا أن القياس حجة لما صح الاستدلال فيها .

وفيه : إن الآية لا تـدل على هذه المسـاواة بين النظيـرين كنظيـرين في أية جهة كانت ، كمـا أنها ليست استـدلالاً بالقيـاس ، وإنما جـاءت لرفـع استغراب المنكـرين للبعث ، إذ يتخيلون العجز عن إحيـاء الرميم ، فـأرادت الآية أن تثبت الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام وايجادهـا لأول مرة بـلا سابق وجـود وبين القدرة على احيائها من جديد ، بل القدرة على الثاني أولى ، وإذا ثبتت الملازمة والمفروض أن الملزوم (وهو القدرة على إنشائها أول مرة) موجود مسلم ، فـلا بد

أن يثبت اللازم (وهو القدرة على إحيائها وهي رميم) . واين هذا من القياس ؟ .

ولو صح أن يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الأولوية المقطوعة ، واين هذا من قياس المساواة المطلوب اثبات حجيته ، وهو الذي يبتني على ظن المساواة في العلة ؟ .

وقد استدلوا بآيات أُخر مثل قوله تعالى : ﴿**فجزاء مثل ما قتل من النعم**﴾ ، ﴿**يأمر بالعدل والإحسان**﴾ . والتشبث بمثل هذه الآيات لا يعدو أن يكون من باب تشبث الغريق بالطحلب ـ كما يقولون ـ .

الدليل من السنة :

رووا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم . ولا بأس أن نذكر بعضها كنموذج عنها ، فنقول :

منها : الحديث المأثور عن معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعثه قاضياً إلى اليمن وقال له فيما قال : بماذا تقضي إذا لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ؟ قال معاذ : (اجتهد رأيي ولا آلو) ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم : «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله» .

قالوا : قد أقر النبي الاجتهاد بالرأي . واجتهاد الرأي لا بد من رده إلى أصل ، وإلا كان رأياً مرسلاً ، والرأي المرسل غير معتبر . فانحصر الأمر بالقياس .

والجواب : ان الحديث مرسل لا حجة فيه ، لأن راويه ـ هو الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة ـ رواه عن اناس من أهل حمص ! . ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري أحد من هو ؟ ولا يعرف له غير هذا الحديث .

ثم ان الحديث معارض بحديث آخر[1] في نفس الواقعة ، إذ جاء فيه : «لا تقضينَّ ولا تفصلن إلا بما تعلم . وإن اشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه أو تكتب إليَّ» . فأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعاً على الحارث أو منه .

---

(١) راجع تعليقة الناشر لكتاب ابطال القياس لابن حزم ص ١٥ .

مضافاً إلى أنه لا حصر فيما ذكروا ، فقد يراد من الاجتهاد بالرأي استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم ، ولو بالرجوع إلى العمومات أو الاصول . ولعله يشير إلى ذلك قوله (ولا آلو) .

ومنها : حديث الخثعمية التي سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن قضاء الحج عن أبيها الذي فاتته فريضة الحج : أينفعه ذلك ؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم لها : «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك ؟» قالت : نعم . قال : «فدين الله أحق بالقضاء» .

قالوا : فألحق الرسول دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء . وهو عين القياس .

والجواب : انه لا معنى للقول بأن الرسول أجرى القياس في حكمه بقضاء الحج ، وهو المشرع المتلقي الأحكام من الله تعالى بالوحي ، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج أن يستدل عليه بالقياس ؟ ما لكم كيف تحكمون ! .

وإنما المقصود من الحديث ـ على تقدير صحته ـ تنبيه الخثعمية على تطبيق العام على ما سألت عنه ، وهو ـ أعني العام ـ وجوب قضاء كل دين إذ خفي عليها أن الحج مما يعد من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت ، وهو أولى بالقضاء لأنه دين الله .

ولا شك في أن تطبيق العام على مصاديقه المعلومة لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام ، لأن الانطباق قهري . وليس هو من نوع القياس .

ولا ينقضي العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم كالحنفية ، ويقول (دين الناس أحق بالقضاء) ثم يستدل بهذا الحديث على حجية القياس ؟ .

ومنها : حديث بيع الرطب بالتمر ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سأل : أينقص الرطب إذا يبس ؟ فلما أجيب بنعم ، قال : «فلا ، إذن» .

والجواب : ان هذا الحديث ـ على تقدير صحته ـ يشبه حديث الخثعمية ، فإن المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفية .

وليس هو من القياس في شيء .

وكذلك يقال في أكثر الاحاديث المروية في الباب .

على أنها بجملتها معارضة باحاديث أُخر يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأي من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة .

الدليل من الاجماع :

والاجماع هو أهم دليل عندهم ، وعليه معولهم في هذه المسألة . والغرض منه اجماع الصحابة .

ويجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي واكثروا بل حتى فيما خالف النص تصرفاً في الشريعة باجتهاداتهم . والانصاف أن ذلك لا ينبغي أن ينكر من طريقتهم ، ولكن ـ كما سبق أن أوضحناه ـ لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة ، ولم يعرف عنهم على أي أساس كانت اجتهاداتهم ، أكانت تأويلاً للنصوص أو جهلاً بها أو استهانة بها ؟ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم .

وفي الحقيقة إنما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأي في تنويعه وخصائصه في القرن الثاني والثالث كما سبق بيانه ، فميزوا بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة .

ومن الاجتهادات قول عمر بن الخطاب : «متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا محرمهما ومعاقب عليهما» ومنها : جمعه الناس لصلاة التراويح ، ومنها : إلغاؤه في الأذان (حي على خير العمل) . فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض .

لا ينبغي أن يشك ان مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس في شيء . وكذلك كثير من الاجتهادات عندهم .

وعليه فابن حزم على حق إذا كان يقصد انكار أن يكون القياس سابقاً معروفاً بحدوده في اجتهادات الصحابة . حينما قال في كتابه إبطال القياس

ص ٥ : «ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرءوا منه» وقال في كتابه الإحكام ٧/١٧٧ : «انه بدعة حدث في القرن الثاني ثم فشا وظهر في القرن الثالث» أما إذا أراد انكار أصل الاجتهادات بالرأي من بعض الصحابة ـ وهو لا يريد ذلك قطعاً ـ فهو انكار لأمر ضروري متواتر عنهم .

وقد ذكر الغزالي في كتابه المستصفى ٢/٥٨ ـ ٦٢ كثيراً من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم ، ولكن لم يستطع أن يثبت أنها على نحو القياس إلا لأنه لم ير وجهاً لتصحيحها إلا بالقياس وتعليل النص . وليس هو منه إلا من باب حسن الظن ، لا أكثر . وأكثرها لا يصح تطبيقها على القياس .

وعلى كل حال ، فالشأن كل الشأن في تحقيق اجماع الأُمة والصحابة على الأخذ بالقياس ونحن نمنعه أشد المنع .

أما أولاً : فلما قلناه قريباً أنه لم يثبت أن اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكس ذلك ، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمة ومثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف ، ونحو ذلك .

وأما ثانياً : فإن استعمال بعضهم للرأي ـ سواء كان مبنياً على القياس أو على غيره ـ لا يكشف عن موافقة الجميع ، كما قال ابن حزم[1] فأنصف :

«أين وجدتم هذا الاجماع ؟ وقد علمتم أن الصحابة ألوف لا تحفظ الفتيا عنهم في اشخاص المسائل إلا عن مائة ونيف وثلاثين نفراً : منهم سبعة مكثرون وثلاثة عشر نفساً متوسطون ، والباقون مقلون جداً تروى عنهم المسألة والمسألتان حاشا المسائل التي تيقن اجماعهم عليها[2] كالصلوات وصوم رمضان . فاين الاجماع على القول بالرأي ؟» .

والغرض الذي نرمي إليه أنه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأي عند جملة من الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت ، بل ربما من غيرهم . وإنما

---

(١) ابطال القياس ص ١٩ .

(٢) هذه ليست من المسائل الاجماعية بل هذه من ضروريات الدين . وقد تقدم أن الأخذ بها ليس أخذاً بالاجماع .

الذي ينكر أن يكون ذلك بمجرده محققاً لاجماع الأُمة أو الصحابة واتفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرين ليس اجماعاً مهما كانوا .

نعم أقصى ما يقال في هذا الصدد : ان الباقين سكتوا وسكوتهم اقرار ، فيتحقق الاجماع .

ولكن يجاب عن ذلك أن السكوت لا نسلم أنه يحقق الاجماع ، لأنه لا يدل على الاقرار إلا من المعصوم بشروط الاقرار . والسر في ذلك أن السكوت في حد ذاته مجمل ، فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد واحتمال : إذ قد ينشأ من الخوف ، أو الجبن أو الخجل ، أو المداهنة ، أو عدم العناية ببيان الحق ، أو الجهل بالحكم الشرعي ، أو وجهه ، أو عدم وصول نبأ الفتيا إليهم . . . إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة إلى غير المعصوم . وقد يجتمع في شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق . ومن الاحتمالات أيضاً أن يكون قد أنكر بعض الناس ولكن لم يصل نبأ الانكار إلينا . ودواعي اخفاء الانكار وخفائه كثيرة لا تحد ولا تحصر .

وأما ثالثاً : فإن سكوت الباقين غير مسلم . ويكفي لإبطال الاجماع انكار شخص واحد له شأن في الفتيا إذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع ، فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد ، وقد ثبت تخطئة القول بالرأي عن ابن عباس وابن مسعود وأضرابهما ، بل روي ذلك حتى عن عمر بن الخطاب[1] : «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا» وإن كنت أظن أن هذه الرواية موضوعة عليه لثبوت أنه في مقدمة أصحاب أهل الرأي ، مع أن اسلوب بيان الرواية بعيدة عن النسبة إليه وإلى عصره .

وعلى كل حال ، لا شيء أبلغ في الانكار من المجاهرة بالخلاف والفتوى بالضد ، وهذا قد كان من جماعة كما قلنا ، بل زاد بعضهم كابن عباس وابن مسعود أن انتهى إلى ذكر المباهلة والتخويف من الله تعالى . وهل شيء أبلغ في الانكار من هذا ؟ فاين الاجماع ؟ .

(١) ابطال القياس ص ٥٨ والمستصفى ٢ / ٦١ .

ونحن يكفينا إنكار علي بن أبي طالب عليه السلام وهو المعصوم الذي يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوي المعروف . وانكاره معلوم من طريقته ، وقد رووا عنه قوله : «لو كان الدين بالرأي لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره» . وهو يريد بذلك ابطال القول بجواز المسح على الخف الذي لا مدرك له إلا القياس أو الاستحسان .

الدليل من العقل :

لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلاً عقلياً على حجيته[1] ، غير أن جملة منهم ذكر له وجوهاً احسنها فيما أحسب ما سنذكره ، مع أنه من أوهن الاستدلالات .

الدليل : انا نعلم قطعاً بأن الحوادث لا نهاية لها .

ونعلم قطعاً أنه لم يرد النص في جميع الحوادث ، لتناهي النصوص ، ويستحيل أن يستوعب المتناهي ما لا يتناهى .

إذن ، فيعلم أنه لا بد من مرجع لاستنباط الاحكام لتلافي النواقص من الحوادث وليس هو إلا القياس .

والجواب : صحيح أن الحوادث الجزئية غير متناهية ، ولكن لا يجب في كل حادثة جزئية أن يرد نص من الشارع بخصوصها ، بل يكفي أن تدخل في أحد العمومات . والأمور العامة محدودة متناهية لا يمتنع ضبطها ولا يمتنع استيعاب النصوص لها .

على أن فيه مناقشات أخرى لا حاجة بذكرها .

٤ ـ منصوص العلة وقياس الأولوية

ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلي إلى أنه يستثنى من القياس الباطل ، ما كان منصوص العلة وقياس الأولوية ، فإن القياس فيهما حجة . وبعض قال :

---

(١) قال الشيخ الطوسي في العدة ٨٤/٢ : «فأما من أثبته فاختلفوا فمنهم من أثبته عقلاً وهم شذاذ غير محصلين» .

لا ! ان الدليل الدال على حرمة الأخذ بالقياس شامل للقسمين ، وليس هناك ما يوجب استثناءهما .

والصحيح أن يُقال : ان منصوص العلة وقياس الأولوية هما حجة ، ولكن لا استثناءاً من القياس ، لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس ، بل هما من نوع الظواهر ، فحجيتهما من باب حجية الظهور . وهذا ما يحتاج إلى البيان ، فنقول :

منصوص العلة :

أما منصوص العلة : فإن فهم من النص على العلة أن العلة عامة على وجه لا اختصاص بها بالمعلل (الذي هو كالاصل في القياس) ـ فلا شك في أن الحكم يكون عاماً شاملاً للفرع ، مثل ما لو قال : حرم الخمر لأنه مسكر ، فيفهم منه حرمة النبيذ لأنه مسكر أيضاً . وأما إذا لم يفهم منه ذلك ، فلا وجه لتعدية الحكم إلى الفرع إلا بنوع من القياس الباطل ، مثل ما لو قيل : هذا العنب حلو لأن لونه أسود ، فانه لا يفهم منه أن كل ما لونه أسود حلو ، بل العنب الأسود خاصة حلو .

وفي الحقيقة أنه بظهور النص في كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصاً بالمعلل إلى كون موضوعه كل ما فيه العلة ، فيكون الموضوع عاماً يشمل المعلل (الأصل) وغيره ، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة ، لا أن موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) ونستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلة المشتركة ، حتى يكون المدرك مجرد الحمل والقياس . كما في الصورة الثانية أي التي لم يفهم فيها عموم العلة .

ولأجل هذا نقول : ان الأخذ بالحكم في الفرع في الصورة الأولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم ، وليس هو من القياس في شيء ليكون القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهي عن القياس .

مثال ذلك قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع : «ماء البئر واسع لا يفسده شيء . . . لأن له مادة» . فإن المفهوم منه ـ أي الظاهر منه ـ أن كل ماء له

مادة واسع لا يفسده شيء ، وأما ماء البئر فإنما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة ، فيشمل الموضوع بعمومه كلاً من ماء البئر وماء الحمام وماء العيون وماء حنفية الاسالة . . . وغيرها ، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس ، بل هو أخذ بظهور العموم ، والظهور حجة .

هذا ، وفي عين الوقت لمّا كنا لا نستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لأن له مادة) لكل ما له مادة وإن لم يكن ماء مطلقاً ، فإن الحكم (وهو الاعتصام من التنجس) لا نعدِّيه إلى الماء المضاف الذي له مادة إلا بالقياس ، وهو ليس بحجة .

وما هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلة والأخذ بالقياس ، فلا بد من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لئلا يقع الخلط بينهما . ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار في تعرف الموضوع للحكم .

وبهذا البيان والتفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجية منصوص العلة ، فمن يراه حجة يراه فيما إذا كان له ظهور في عموم العلة ، ومن لا يرى حجيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس .

والخلاصة : إن المدار في منصوص العلة أن يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ما له الحكم (أي المعلل الأصل) ، فإنه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة . ولا بد حينئذ أن تكون حجيته على مقدار ما له من الظهور في العموم ، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم فإن التعدية لا محالة تكون من نوع الحمل والقياس الذي لا دليل عليه ، بل قام الدليل على بطلانه .

قياس الأولوية :

أما (قياس الأولوية) فهو نفسه الذي يسمى (مفهوم الموافقة) الذي تقدمت الإشارة إليه ١/ ٩٧ وقلنا هناك : انه يسمى (فحوى الخطاب) ، كمثال الآية الكريمة ﴿**ولا تقل لهما أفٍ**﴾ الدالة بالاولوية على النهي عن الشتم والضرب ونحوهما .

وتقدم في هذا الجزء ص ١٠٩ أن هذا من الظواهر . فهو حجة من أجل كونه ظاهراً من اللفظ ، لا من أجل كونه قياساً ، حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس ، وإن اشبه القياس ، ولذلك سمي بقياس الاولوية والقياس الجلي .

ومن هنا لا يفرض مفهوم الموافقة إلا حيث يكون للفظ ظهور بتعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم ، كآية التأفيف المتقدمة . ومنه دلالة الاذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى . ويقال لمثل هذا في عرف الفقهاء : (إذن الفحوى) ومنه الآية الكريمة **﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾** الدالة بالاولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير .

وبالجملة إنما نأخذ بقياس الأولوية إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب ، إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علة الحكم ، فيكون حجة من باب الظواهر . ومن أجل هذا عدوه من المفاهيم وسموه مفهوم الموافقة .

أما إذا لم يكن ذلك مفهوماً من فحوى الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوماً بالاصطلاح ، ولا تكفي مجرد الأولوية وحدها في تعدية الحكم ، إذ يكون من القياس الباطل .

ويشهد لذلك ما ورد من النهي عن مثله في صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام[١] . قال أبان :

قلت له :ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة ؟ كم فيها ؟ .

قال : عشر من الإبل .

قلت : قطع اثنتين[٢] .

قال : عشرون .

قلت : قطع ثلاثاً ؟ .

قال : ثلاثون .

---

(١) الكافي ٧/٢٩٩ طبع طهران بالحروف سنة ١٣٧٩ .

(٢) في النسخة المطبوعة (اثنين) .

قلت : قطع أربعاً ؟ .

قال : عشرون .

قلت : سبحان الله ! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون ! ؟ إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ، ونقول : الذي جاء به شيطان .

فقال : مهلاً يا أبان ، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن المرأة تعاقل[1] الرجل إلى ثلث الدية ، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف . يا أبان ! إنك أخذتني بالقياس . والسنة إذا قيست محق الدين .

فهنا في هذا المثال لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الأولوية تعدية الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقة . وإنما الذي وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه إلا جهة الأولوية ، إذ تصور ـ بمقتضى القاعدة العقلية الحسابية ـ أن الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الاصابع ، فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الابل فلا بد أن يكون في قطع الأربع أربعون ، لأن قطع الأربع قطع للثلاثة وزيادة . ولكن أبان كان لا يدري أن المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد . وهي مائة من الابل .

والخلاصة : انا نقول ببطلان قياس الأولوية إذا كان الأخذ به لمجرد الأولوية ، أما إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهة الأولوية فهو حجة من باب الظواهر ، فلا يكون قياساً مستثنى من القياس الباطل .

تنبيه :

الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع

بقي من الأدلة المعتبرة عند جملة من علماء السنة : (الاستحسان) ، و (المصالح المرسلة) و (سد الذرائع) .

---

(١) تعاقل : توازن . وفي النسخة المطبوعة (تقابل) ـ وأحسبه من تصحيح الناشر اشتباها .

وهي ـ إن لم ترجع إلى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية ـ لا دليل على حجيتها ، بل هي أظهر أفراد الظن المنهي عنه . وهي دون القياس من ناحية الاعتبار .

ولو أردنا اخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر ، فيبقى النهي عن الظن بلا موضوع . ومن البديهي عدم جواز تخصيص الأكثر .

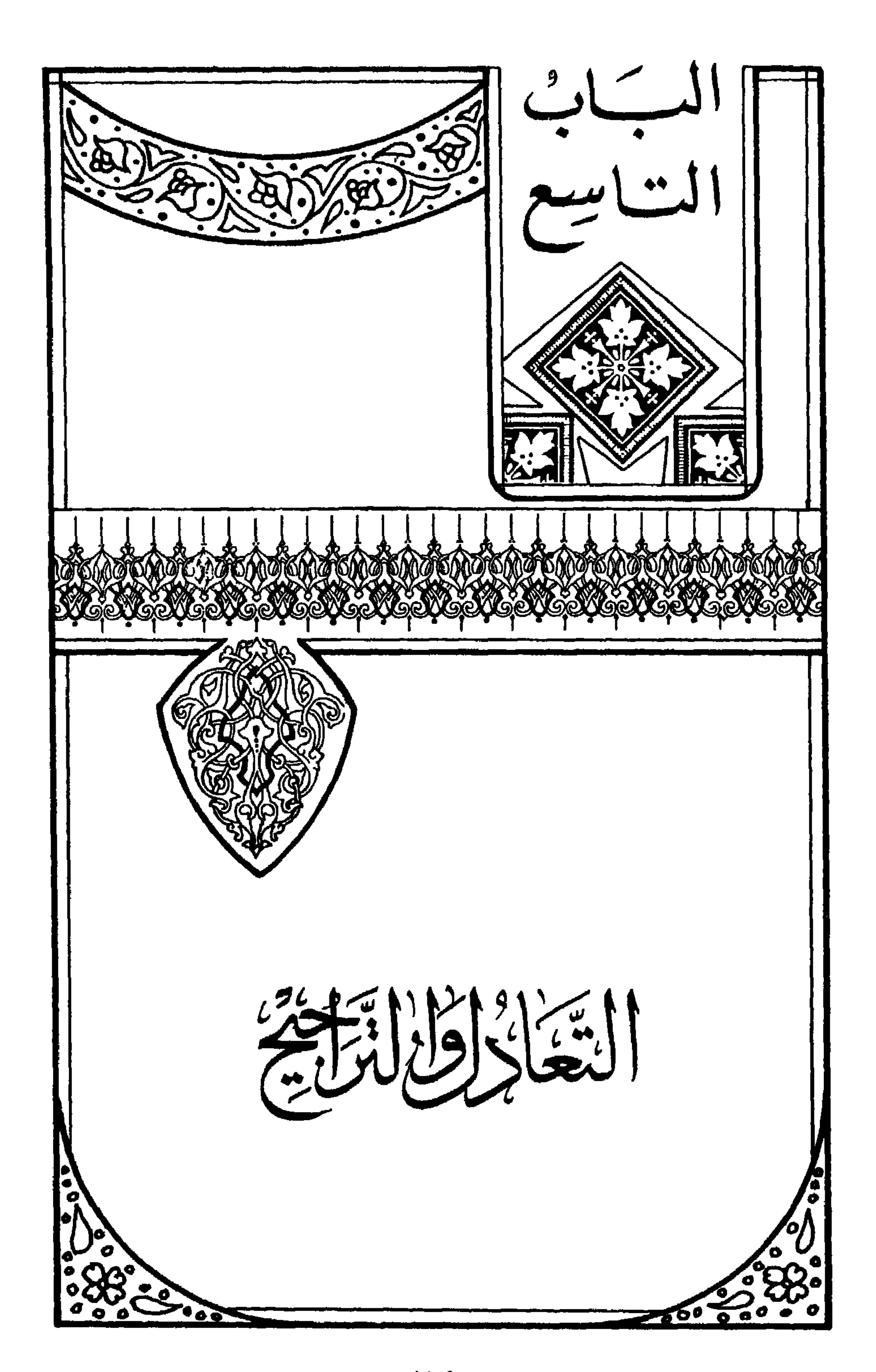
على أنه قد أوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي أن الأحكام وملاكاتها لا يستقل العقل بإدراكها ابتداء . أي ليس من الممكن للعقول أن تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الاحكام أو بالملازمة العقلية . وشأنها في ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات والاشارات والعلامات ونحوها ، فإنه لا معنى للقول بأنها تعلم من طريق عقلي مجرد ، سواء كان من طريق بديهي أم نظري .

ولو صح للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبعثة الرسل ونصب الأئمة ، إذ يكون حينئذ كل ذي عقل متمكناً بنفسه من معرفة أحكام الله تعالى ، ويصبح كل مجتهد نبياً أو إماماً . ومن هنا تعرف السر في اصرار أصحاب الرأي على قولهم بأن كل مجتهد مصيب ، وقد اعترف الإمام الغزالي[1] بأنه لا يمكن اثبات حجية القياس إلا بتصويب كل مجتهد ، وزاد على ذلك قوله بأن المجتهد وإن خالف النص فهو مصيب وان الخطأ غير ممكن في حقه .

ومن أجل ما ذكرناه من عدم امكان اثبات حجية مثل هذه الأدلة رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الادلة ومرادهم منها ومناقشة أدلتهم . ونحيل الطلاب على محاضرات (مدخل الفقه المقارن) التي ألقاها أستاذ المادة في كلية الفقه الأخ السيد محمد تقي الحكيم ، فإن فيها الكفاية .

---

(١) المستصفى ٢/٥٧ .



الباب التاسع

التعادل والتراجيح



تمهيد :

عنون الأصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور .

ومرادهم من كلمة **التعادل** : تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر .

ومرادهم من كلمة **التراجيح** : جمع ترجيح على خلاف القياس في جمع المصدر ، إذ جمعه ترجيحات . والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل ، أي المرجح .

وإنما جاءوا به على صيغة الجمع دون (التعادل) ، لأن المرجحات بين الدليلين المتعارضين متعددة ، والتعادل لا يكون إلا في فرض واحد ، وهو فرض فقدان كل المرجحات .

والغرض من هذا البحث : بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين وبيان أحكام المرجحات لاحدهما على الآخر .

ومن هنا نعرف أن الأنسب أن تعنون المسألة بعنوان (التعارض بين الأدلة) ، لأن التعادل والترجيح بين الأدلة إنما يفرض في مورد التعارض بينهما ، غير أنه لما كان همّ الأصوليين في البحث وغايتهم منه معرفة كيفية العمل بالأدلة المتعارضة عند تعادلها وترجيحها عنونوها بما ذكرناه .

وهذه المسألة ـ كما ذكرناه سابقاً ـ أليق شيء بها مباحث الحجة ، لأن نتيجتها تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الأدلة .

وقبل الشروع في بيان أحكام التعارض ينبغي في :

المقدمــة

بيان أُمور يحتاج إليها : مثل حقيقة التعارض وشروطه ، وقياسه بالتزاحم ؛ والحكومة والورود ، ومثل القواعد العامة في الباب ، فنقول :

١ ـ حقيقة التعارض :

التعارض : مصدر من باب «التفاعل» الذي يقتضي فـاعلين ، ولا يقع إلا من جـانبين ، فيقـال : تعـارض الـدليـلان . ولا تقـول : «تعـارض الـدليــل» ، وتسكت .

وعليه ، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر .

ومعنى المعارضة : إن كلًا منهما ـ إذا تمت مقومات حجيتـه ـ يبطل الآخـر ويكذبه . والتكاذب إما أن يكون في جميع مدلولاتهمـا ونواحي الـدلالة فيهمـا ، وإما في بعض النواحي على وجه لا يصح فرض بقاء حجية كل منهمـا مع فـرض بقاء حجية الآخر ولا يصح العمل بها معاً .

فمرجع التعارض في الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين في ناحية مـا ، أي أن كلًا منهما يكذب الآخر ، ولا يجتمعان على الصدق .

هـذا هو المعنى الاصـطلاحي للتعارض . وهـو مأخـوذ من عـارضـه ، أي جانبه وعدل عنه .

٢ ـ شروط التعارض :

ولا يتحقق هــذا المعنى من التعـارض إلا بشــروط سبعـة هي مقــومـات التعارض ، نذكرها لتتضح حقيقة التعارض ومواقعه :

١ ـ ألا يكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً ، لأنه لو كان أحـدهما قـطعياً فـانه يعلم منـه كـذب الآخـر ، والمعلوم كـذبـه لا يعـارض غيـره . وأمـا القــطع بالمتنافيين ففي نفسه أمر مستحيل لا يقع .

٢ ـ ألا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجيتهما معاً ، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما . نعم يجوز أن يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر .

٣ ـ أن يتنافى مدلولاهما ولو عرضاً وفي بعض النواحي ، ليحصل التكاذب بينهما . سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي أو التضمني أو الالتزامي . والجامع في ذلك أن يؤديا إلى ما لا يمكن تشريعه ويمتنع جعله في نفس الأمر ، ولو كان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفسه مدلولهما ، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة ، فإن الدليلين في نفسهما لا تكاذب بينهما إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد ، ولكن لما علم من دليل خارج أنه لا تجب إلا صلاة واحدة في الوقت الواحد فانهما يتكاذبان حينئذ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما .

وعلى هذا ، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال :

الضابط في التعارض : امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما إما من ناحية تكوينية أو من ناحية تشريعية .

أو يقال بعبارة جامعة :

الضابط في التعارض : تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق احدهما مع صدق الآخر .

ومن هنا يعلم أن التعارض ليس وصفاً للمدلولين كما قيل ، بل المدلولان يوصفان بأنهما متنافيان لا متعارضان . وإنما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان ، لأن امتناع صدق الدليلين معاً وتكاذبهما إنما ينشأ من تنافي المدلولين .

ولأجل هذا قال صاحب الكفاية : «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات» . فحصر التعارض في مقام الإثبات ومرحلة الدلالة .

٤ ـ أن يكون كل من الدليلين واجداً لشـرائط الحجية ، بمعنى أن كـلاً منهما لـو خلي ونفسه ولم يحصل ما يعارضـه لكان حجـة يجب العمل بمـوجبه ، وإن كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل .

والسر في ذلك واضح ، فإنه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجية في نفسه لا يصلح أن يكون مكذباً لمـا هو حجـة وإن كان منـافياً لـه في مدلـوله فـلا يكـون معارضـاً له ، لمـا قلنا من أن التعـارض وصف للدالين بما همـا دالان في مقام الاثبات ، وإذ لا اثبات فيما هو غير حجة فلا يكذب ما فيه الاثبات .

إذن ، لا تعارض بين الحجة واللاحجة ، كما لا تعارض بين اللاحجتين .

ومن هنـا يتضح أنـه لو كـان هناك خبـر ـ مثلاً ـ غيـر واجد لشـرائط الحجة واشتبه بما هو واجد لها ، فإن الخبرين لا يدخلان في باب التعارض ، فلا تجري عليهما احكامه وقواعده ، وإن كان من جهة العلم بكذب أحـدهما حـالهما حـال المتعارضين . نعم في مثل هذين الخبرين تجري قواعد العلم الاجمالي .

٥ ـ ألا يكون الدليلان متزاحمين ، فإن للتعارض قواعد غيـر قواعـد التزاحم على ما يأتي ، وإن كان المتعارضـان يشتركـان مع المتـزاحمين في جهة واحـدة ، وهي امتنـاع اجتماع الحكمين في التحقيق في مـوردهمـا ، ولكن الفـرق في جهة الامتناع : فإنه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليـلان ، وفي التزاحم من جهة الامتثـال فلا يتكـاذبان . ولا بـد من إفراد بحث مستقـل في بيان الفرق ، كما سيأتي .

٦ ـ ألا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر .

٧ ـ ألا يكون أحدهما وارداً على الآخر .

وسيأتي أن الحكومة والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين . ولا بد من افراد بحث عنهما أيضاً ، فانه أمر أساسي في تحقيق التعارض وفهمه :

٣ ـ الفرق بين التعارض والتزاحم :

تقدم في ٢/٢٨١ بيان الحق الذي ينبغي أن يُعوَّل عليه في سر التفرقة بين بابي التعارض والتزاحم ، ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهي .

وخلاصته : إن التعارض ـ في خصوص مورد العامين من وجه ـ إنما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزامية على نفي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما ، فيتكاذبان من هذه الجهة . وأما إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزامية فلا تعارض بينهما ، إذ لا تكاذب بينهما في مقام الجعل والتشريع .

وحينئذ ـ أي حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزامية ـ لو امتنع على المكلف أن يجمع بينهما في الامتثال لأي سبب من الأسباب ، فإن الأمر في مقام الامتثال يدور بينهما : بأن يمتثل اما هذا أو ذاك . وهنا يقع التزاحم بين الحكمين . وطبعاً إنما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان إلزاميين .

ومن أجل هذا قلنا في الشرط الخامس من شروط التعارض : ان امتناع اجتماع الحكمين في التحقق إذا كان في مقام التشريع دخل الدليلان في باب التعارض لأنهما حينئذ يتكاذبان . أما إذا كان الامتناع في مقام الامتثال دخلا في باب التزاحم إذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين .

وهذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض وباب التزاحم في أي مورد يفرض .

وينبغي ألا يغيب عن بال الطالب أنه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط في مقام التفرقة بين البابين ـ كما تقدم في الجزء الثاني ـ لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامين من وجه ، بل لأن العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهي . وقد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع .

وعليه ، فالضابط في التفرقة بين البابين ـ كما أشرنا إليه أكثر من مرة ـ هو أن الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا في مقام التشريع ، ويكونان متزاحمين إذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع .

وفي تعارض الأدلة قواعد للترجيح ستأتي ، وقد عقد هذا الباب لأجلها وينحصر الترجيح فيها بقوة السند أو الدلالة .

وأما التزاحم فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه ولا ترتبط بالسند أو الدلالة . ولا ينبغي أن يخلو كتابنا من الإشارة إليها . وهذه خير مناسبة لذكرها ، فنقول :

٤ ـ تعادل وتراجيح المتزاحمين :

لا شك في أنه إذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية ، فإن الحكم فيهما هو التخيير . وهذا أمر محل اتفاق ، وإن وقع الخلاف في تعادل المتعارضين أنه يقتضي التساقط أو التخيير على ما سيأتي .

وفي الحقيقة أن هذا التخيير إنما يحكم به العقل ، والمراد به العقل العملي . بيان ذلك :

إنه بعد فرض عدم امكان الجمع في الامتثال بين الحكمين المتزاحمين وعدم جواز تركهما معاً ، ولا مرجح لأحدهما على الآخر حسب الفرض ويستحيل الترجيح بلا مرجح ـ فلا مناص من أن يترك الأمر إلى اختيار المكلف نفسه إذ يستحيل بقاء التكليف الفعلي في كل منهما ، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معاً . وهذا الحكم العقلي مما تطابقت عليه آراء العقلاء .

ومن هذا الحكم العقلي يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلي كسائر الأحكام العقلية القطعية ، لأن هذا من باب المستقلات العقلية التي تبتني على الملازمات العقلية المحضة .

مثاله : إذا دار الأمر بين انقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعاً من جهة وجوب الانقاذ ـ فانه لا مناص للمكلف من أن يفعل أحدهما ويترك الآخر ، فهو على التخيير عقلاً بينهما المستكشف منه رضى الشارع بذلك وموافقته على التخيير .

إذا عرفت ذلك ، فيكون من المهم جداً أن نعرف ما هي المرجحات في باب التزاحم . ومن الواضح انه لا بد أن تنتهي كلها إلى أهمية أحد الحكمين عند الشارع ، فالأهم عنده هو الأرجح في التقديم . ولما كانت الأهمية تختلف

جهتها ومنشأها ، فلا بد من بيان تلك الجهات وهي تستكشف بأمور نذكرها على الاختصار :

١ ـ أن يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل ، سواء كان البدل اختيارياً كخصال الكفارة ، أو اضطرارياً كالتيمم بالنسبة إلى الوضوء ، وكالجلوس بالنسبة إلى القيام في الصلاة .

ولا شك في أن ما لا بدل له أهمّ مما له البدل قطعاً عند المزاحمة وإن كان البدل اضطرارياً ، لأن الشارع قد رخص في ترك ذي البدل إلى بدله الاضطراري عند الضرورة ولم يرخص في ترك ما لا بدل له، ولا شك في أن تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامتثال دون صورة تقديم ذي البدل ، فإن فيه تفويتاً للأول بلا تدارك .

٢ ـ أن يكون أحد الواجبين مضيَّقاً أو فورياً ، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعاً ، فإن المضيق أو الفوري أهم من الموسع قطعاً ، كدوران الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد وإقامة الصلاة في سعة وقتها .

وهذا الثاني ينسق على الأول ، لأن الموسع له بدل طولي اختياري دون المضيق والفوري ، فتقديم المضيق أو الفوري جمع بين التكليفين في الامتثال دون تقديم الموسع فإن فيه تفويتاً للتكليف بالمضيق أو الفوري بلا تدارك .

ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفوري كدوران الأمر بين الصلاة في آخر وقتها وإزالة النجاسة عن المسجد فإن الصلاة مقدمة اذ لا تدارك لها .

٣ ـ أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر ؛ وكان كل منهما مضيقاً ، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها ، لأن الوقت لما كان مختصاً باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين وإنما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت وتضيق وقت أدائه . ومسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات إذا تضيق وقتهما معاً أمر اجماعي متفق عليه ، ولا منشأ له إلا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات .

٤ ـ أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الآخر . والمراد من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للوجوب ، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه .

ومع فرض المزاحمة بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة لا يحصل العلم بتحقق ما هو شرط في الوجوب ، لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة في الوجوب ، ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف ، فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزاً معلوماً .

ولو قال قائل : ان كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلاً ، إذن ، للوجوب ، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه .

فالجواب : نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدرة عقلاً ، لكنه لما لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان الدليل ، فهو من ناحية الدلالة اللفظية مطلق وإنما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة . ويكفي في حصول شرط القدرة العقلية نفس تمكن المكلف من فعله ولو مع فرض المزاحمة ، إذ لا شك في أن المكلف في فرض المزاحمة قادر ومتمكن من فعل هذا الواجب المفروض ، وذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعية .

والخلاصة : ان الواجب الآخر وجوبه منجز فعلي لحصول شرطه وهو القدرة العقلية ، بخلاف مزاحمه المشروط ، لما ذكرنا من احتمال أن ما أخذ في الدليل قدرة خاصة لا تشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاحمة . فلا يحرز تنجزه ولا تعلم فعليته .

وعليه ، فيرتفع التزاحم بين الوجوبين من رأس ، ويخلو الجو للواجب المطلق ، وإن كان مشروطاً بالقدرة العقلية .

٥ ـ أن يكون أحد الواجبين مقدماً بحسب زمان امتثاله على الآخر كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام لركعة بعدها ، في فرض كون المكلف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً متمكناً من إحداهما فقط .

فإنه ـ في هذا الفرض ـ يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول القدرة الفعلية بالنسبة إليه . فإذا فعله انتفت القدرة الفعلية بالنسبة إلى المتأخر فلا يبقى له مجال .

ولا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معاً مشروطين بالقدرة الشرعية أو مطلقين معاً ، أما لو اختلفا فإن المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية وإن كان زمان فعله متأخراً .

٦ ـ أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة .

والأولوية تعرف اما من الأدلة ، واما من مناسبة الحكم للموضوع ، واما من معرفة ملاكات الأحكام بتوسط الأدلة السمعية . ومن أجل ذلك فإن الأولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الأمور ، ولا ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك :

فمن تلك الأولوية ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الإسلام ، فانه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاحمة .

ومنها : ما كان يتعلق بحقوق الناس ، فإنه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة ، أي التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها .

ومنها : ما كان من قبيل الدماء والفروج ، فإنه يُحافَظ عليه أكثر من غيره ، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرها . فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله ، فإن حفظ نفسه مقدم على حفظ ماله قطعاً .

ومنها : ما كان ركناً في العبادة ، فانه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة ، كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة والركوع ، فإن الركوع مقدم على القراءة وإن كان زمان امتثاله متأخراً عن القراءة .

وعلى مثل هذه فقس ، وامثالها كثير لا يحصى ، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنة بينهم ، فإن الصلح مقدم

على الصدق . وهذا معروف من ضرورة الشرع الإسلامي .

ومما ينبغي أن يعلم في هذا الصدد أنه لو احتمل أهمية أحد المتزاحمين فإن الاحتياط يقتضي تقديم محتمل الأهمية . وهـذا الحكم العقلي بالاحتيـاط يجري في كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين والتخيير في الواجبات .

وعليه ، فلا يجب احـراز أهمية أحـد المتزاحمين ، بـل يكفي الاحتمال . وهذا أصل ينفع كثيراً في الفروع الفقهية ، فاحتفظ به .

٥ ـ الحكومة والورود :

وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الانصاري رحمـه الله ، وقد فتـح به بـاباً جديداً في الاسلوب الاستـدلالي ، ولئن نشأ هـذا الاصطلاح في عصـره من قبل غيره ـ كما يبدو من التعبير بـالحكومـة والورود في جـواهر الكـلام ـ فانـه لم يكن بهذا التحديد والسعة اللذين انتهى إليهما الشيخ .

وكان رحمه الله ـ على ما ينقل عنه ـ يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغـزى ما كـان يرمي إليـه ، وإن لم يبحثوه بصـريـح القـول ولا بهـذا المصطلح .

واللفتة الكريمة منه كـانت في ملاحـظته لنـوع من الأدلة ، إذ وجـد أن من حقهـا أن تقدم على أدلـة أخرى ، في حين أنهـا ليست بـالنسبـة اليهـا من قبيـل الخاص والعام ، بل قد يكون بينهما العمـوم من وجه ، ولا يـوجب هذا التقـديم سقوط الأدلة الأخرى عن الحجية ، ولا تجري بينهما قـواعد التعـارض ، لأنه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسـانهما من نـاحية أدائيـة ولا منافـاة ، يعني أن لسان أحدهما لا يكذب الآخر ولا يبطله ، بل أحـدهما المعين من حقـه بحسب لسانـه وادائه لمعناه وعنوانه أن يكون مقدمـاً على الآخر تقـديماً لا يستلزم بـطلان الآخر ولا تكذيبه ولا صرفه عن ظهوره .

وهذا هو العجيب في الأمر والجديد على الباحثين ، وذلك مثل تقديم أدلة الامارة على أدلة الاصول العملية بلا اسقاط لحجية الثانية ولا صرف لظهورها .

والمعـروف أن أحد الـلامعين من تـلامـذتـه[1] التقى بـه في درس الشيـخ صاحب الجواهر قبل أن يتعرف عليه وقبـل أن يعرف الشيـخ بين الناس ، وسـأله سؤال امتحـان واختبار عن سـر تقديم دليـل على آخـر جـاء ذكـرهمـا في الـدرس المذكور ، فقال له : إنه حاكم عليه . قال : وما الحكومة ؟ فقال له : يحتاج إلى أن تحضر درسي ستة أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومة .

ومن هنا ابتدأت علاقة التلميذ باستاذه .

إن موضوعاً يحتاج إلى درس ستة أشهر ـ وإن كـان فيه نـوع من المبالغـة ـ كم يحتـاج إلى البسط في البيان ، بينمـا أن الشيـخ في كتبـه لم يـوفـه حقـه من البيان ، إلا بعض الشيء في التعادل والتراجيح ، وبعض اللقـطات المتفرقـة في غضون كتبه . ولذا بقي الموضوع متأرجحـاً في كتب الاصوليين من بعـده ، وإن كان مقصودهم ومقصوده أصبح واضحاً عند أهل العلم في العصور المتأخرة .

ولا يسع هذا المختصر شرح هذا الأمر شرحاً كافياً ، وإنما نكتفي بالاشارة إلى خلاصة ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومة وفهم معنى أخيها (الورود) قدر الإمكان ، فنقول :

١ ـ الحكومـة

ان الذي نفهمه من مقصـودهم في الحكومـة هو : أن يقـدم أحد الـدليلين على الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية ادائية ، ولذا سميت بالحكومة . فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجية ، بل هما على ما هما عليـه من الحجية بعـد التقديم ، أي أنهمـا بحسب لسانهمـا وادائهما لا يتكاذبان في مدلولهما ، فلا يتعارضان . وإنما التقديم ـ كما قلنا ـ من ناحية أدائية بحسب لسانهما ، ولكن لا من جهة التخصيص ولا من جهة (الورود) الآتي معناه .

فأي تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى (حكومة) .

(١) قيل هو مرزا حبيب الله الرشتي .

وهذا في الحقيقة هو الضابط لها ، فلذلك وجب توضيح الفرق بينها وبين التخصيص من جهة ، ثم بينها وبين الورود من جهة اخرى ، ليتضح معناها بعض الوضوح :

أما الفرق بينها وبين (التخصيص) فنقول : إن التخصيص ليكون تخصيصاً لا بد أن يفرض فيه الدليل الخاص منافياً في مدلوله للعام . ولأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاص غير أنه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب أن يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص ، فيستكشف منه أن المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام وإن كان ظاهر اللفظ العموم والشمول ، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاورة من العقلاء .

وعليه ، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص واخراج الخاص عن عموم العام ، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملاً للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي .

أما الحكومة (في بعض مواردها) هي كالتخصيص بالنتيجة ، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر ، ولكن الفرق في كيفية الإخراج ، فإنه في التخصيص اخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله ، وفي الحكومة اخراج تنزيلي على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول ، بمعنى أن الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله ، تنزيلاً وادعاءاً ، فلذلك يكون الحاكم متصرفاً في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم .

ونستعين على بيان الفرق بالمثال ، فنقول : لو قال الآمر عقيب أمره باكرام العلماء : (لا تكرم الفاسق) ، فإن القول الثاني يكون مخصصاً للأول لأنه ليس مفاده إلا عدم وجوب اكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له . أما لو قال عقيب أمره : (الفاسق ليس بعالم) فإنه يكون حاكماً على الأول ، لأن مفاده اخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلاً ، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم . وهذا تصرف في عقد الوضع ، فلا يبقى عموم لفظ العلماء شاملاً للفاسق بحسب هذا الادعاء والتنزيل . وبالطبع لا يعطى له حينئذ حكم العلماء

من وجوب الإكرام ونحوه .

ومثاله في الشرعيات قوله عليه السلام : «لا شك لكثير الشك» ونحوه مثل نفي شك المأموم مع حفظ الإمام وبالعكس ، فإن هذا ونحوه يكون حاكماً على أدلة حكم الشك ، لأن لسانه اخراج شك كثير الشك وشك المأموم أو الإمام عن حضيرة صفة الشك تنزيلاً ، فمن حقه حينئذ ألا يعطى له أحكام الشك من نحو ابطال الصلاة أو البناء على الأكثر أو الأقل أو غير ذلك .

وإنما قلنا : (الحكومة في بعض مواردها كالتخصيص) ، فلأن بعض موارد الحكومة الاخرى عكس التخصيص ، لأن الحكومة على قسمين : قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالامثلة المتقدمة ، وقسم بتوسعته ، مثل ما لو قال عقيب الأمر باكرام العلماء : (المتقي عالم) ، فإن هذا يكون حاكماً على الأول وليس فيه اخراج ، بل هو تصرف في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاء إلى ما يشمل المتقي ، تنزيلاً للتقوى منزلة العلم ، فيعطى للمتقي حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه .

ومثاله في الشرعيات : (الطواف صلاة) ، فإن هذا التنزيل يعطي للطواف الاحكام المناسبة التي تخص الصلاة من نحو أحكام الشكوك . ومثله : «لحمة الرضاع كلحمة النسب» الموسع لموضوع احكام النسب .

٢ ـ الورود

وأما الفرق بين الحكومة وبين الورود ، فنقول :

كما قلنا ان الحكومة كالتخصيص في النتيجة ، كذلك الورود كالتخصص في النتيجة ، لأن كلا من الورود والتخصص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجاً حقيقياً ، ولكن الفرق أن الخروج في التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع ، كخروج الجاهل عن موضوع دليل «أكرم العلماء» فيقال : ان الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصاً ، وأما في الورود فإن الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تكويني ، فيكون الدليل الدال على التعبد واردا على الدليل المثبت لحكم موضوعه .

مثاله دليل الامارة الوارد على أدلة الاصول العقلية كالبراءة وقاعدة الاحتياط وقاعدة التخيير ، فإن البراءة العقلية لما كان موضوعها عدم البيان الذي يحكم فيه العقل بقبح العقاب معه ، فالدليل الدال على حجية الامارة يعتبر الامارة بياناً تعبداً ، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان . وهكذا الحال في قاعدتي الاحتياط والتخيير فإن موضوع الأولى عدم المؤمِّن من العقاب ، والامارة بمقتضى دليل حجيتها مؤمنة منه ، وموضوع الثانية الحيرة في الدوران بين المحذورين ، والامارة بمقتضى دليل حجيتها مرجحة لأحد الطرفين ، فترتفع الحيرة .

وبهذا البيان لمعنى الورود يتضح الفرق بينه وبين الحكومة ، فإن ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة لكن بعناية التعبد ، فيكون الأول وارداً على الثاني ، أما الحكومة فإنها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجداناً وعلى وجه الحقيقة ، بل الخروج فيها إنما يكون حكمياً وتنزيلياً وبعناية ثبوت المتعبد به اعتباراً .

٦ ـ القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير :

أشرنا فيما تقدم (ص ١٨٦) إلى أن القاعدة في التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل ، وذلك محل وفاق ، أما في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في أن القاعدة هي التساقط أو التخيير ؟ .

والحق ان القاعدة الأولية هي التساقط وعليه أساتذتنا المحققون ، وان دل الدليل من الأخبار على التخيير كما سيأتي ، ونحن نتكلم في القاعدة بناءً على المختار من أن الامارات مجعولة على نحو الطريقية . ولا حاجة للبحث عنها بناء على السببية ، فنقول :

إن الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو : ان التعارض لا يقع بين الدليلين إلا إذا كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية ، كما تقدم في شروط التعارض (ص ١٨٧) والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما ، فيبقى الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعاً ، ولما لم يمكن تعيينه والمفروض أن الحجة الفعلية منجزة

للتكليف يجب العمل بها ، فلا بد من التخيير بينهما .

والجواب : ان التخيير المقصود إما أن يراد به التخيير من جهة الحجية أو من جهة الواقع :

فإن كان الأول فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين ، لأن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما إنما مفاده حجية أفراده على نحو التعيين لا حجية هذا أو ذاك من أفراده لا على التعيين ، حتى يصح أن يفرض أن أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ به فعلاً ، فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما .

وبعبارة أخرى : ان دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه إنما يدل على وجود المقتضي للحجية في كل منهما لولا المانع ، لا فعلية الحجية . ولما كان التعارض يقتضي تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية ، أي يكون كل منهما مانعاً عن فعلية حجية الآخر . وإذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون منجزاً للواقع يجب العمل به ، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلاً ، حتى يجب التخيير ، بل حينئذ يتساقطان ، أي أن كلاً منهما يكون ساقطاً عن الحجية الفعلية وخارجاً عن دليل الحجية .

وإن كان الثاني فنقول :

أولاً : لا يصح أن يفرض التخيير من جهة الواقع إلا إذا علم بإصابة أحدهما للواقع ، ولكن ليس ذلك أمراً لازماً في الحجتين المتعارضتين ، إذ يجوز فيهما أن يكونا معاً كاذبتين . وإنما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع . وعلى هذا فليس الواقع محرزاً في أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله .

وثانياً : على تقدير حصول العلم باصابة أحدهما غير المعين للواقع ، فإنه أيضاً لا وجه للتخيير بينهما ، إذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره . وهذا واضح .

وغاية ما يقال : انه إذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فإن الحكم

الواقعي يتنجز بالعلم الاجمالي ، وحينئذ يجب اجراء قواعد العلم الاجمالي فيه . ولكن لا يرتبط حينئذ بمسألتنا ـ وهي مسألة : إن القاعدة في المتعارضين هو التساقط أو التخيير ـ لأن قواعد العلم الاجمالي تجري حينئذ حتى مع العلم بعدم حجية الدليلين معاً . وقد يقتضي العلم الاجمالي في بعض الموارد التخيير وقد يقتضي الاحتياط في البعض الآخر ، على اختلاف الموارد .

* * *

إذا عرفت ذلك فيتحصل : ان القاعدة الأولية بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح .

أما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً نفي حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتهما في نفي الثالث ؟ .

الحق أنه لا يقتضي ذلك لأن المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط حجيتهما في دلالتهما فيما هما متعارضان فيه ، فيبقيان في دلالتهما الأخرى على ما هما عليه من الحجية ، إذ لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما معاً في ذلك . وقد سبق أن قلنا إن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في أصل الوجود لا في الحجية فلا مانع من أن يكون الدليل حجة في دلالته الالتزامية مع وجود المانع عن حجيته في الدلالة المطابقية . هذا فيما إذا كانت إحدى الدلالتين تابعة للاخرى في الوجود ، فكيف الحال في الدلالتين اللتين لا تبعية بينهما في الوجود فإن الحكم فيه بعدم سقوط حجية احداهما بسقوط الأخرى

٧ ـ الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح :

اشتهر بينهم أن الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح ، وقد نقل عن «غوالي اللآلي» دعوى الاجماع على هذه القاعدة .

وظاهر أن المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في الدلالة ، فإنه إذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكناً تلاءما فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان .

وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين في السند ، وصورة

ما إذا كانت لأحدهما مزية تقتضي ترجيحه في السند ، لأنه في الصورة الثانية بتقديم ذي المزية يلزم طرح الآخر مع فرض امكان الجمع .

وعليه ، فمقتضى القاعدة مع امكان الجمع عدم جواز طرحهما معاً على القول بالتساقط ، وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخيير ، وعدم طرح أحدهما المعين غير ذي المزية مع الترجيح .

ومن أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة في العمل بالمتعارضين ، فيجب البحث عنها من ناحية مدركها ، ومن ناحية عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعي .

١ ـ **أما من الناحية الأولى** : فمن الظاهر أنه لا مدرك لها إلا حكم العقل بأولية الجمع ، لأن التعارض لا يقع إلا مع فرض تمامية مقومات الحجية في كل منهما من ناحية السند والدلالة ، كما تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض (ص ١٨٤) ومع فرض وجود مقومات الحجية أي وجود المقتضي للحجية ، فإنه لا وجه لرفع اليد عن ذلك إلا مع وجود مانع من تأثير المقتضي ؛ وما المانع في فرض التعارض إلا تكاذبهما . ومع فرض امكان الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز تكاذبهما فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما ، فكيف يصح أن نحكم بتساقطهما أو سقوط أحدهما .

٢ ـ **وأما من الناحية الثانية** : فانا نقول : ان المراد من الجمع التبرعي ما يرجع إلى التأويل الكيفي الذي لا يساعد عليه عرف أهل المحاورة ولا شاهد عليه من دليل ثالث .

وقد يظن الظان أن إمكان الجمع التبرعي يحقق هذه القاعدة وهي أولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقدير المتقدم في مدركها ، إذ لا يحرز المانع وهو تكاذب المتعارضين حينئذ ، فيكون الجمع أولى .

ولكن يجاب عن ذلك : انه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعي فلا يبقى هناك دليلان متعارضان وللزم طرح كل ما ورد في باب التعارض من الأخبار العلاجية إلا فيما هو نادر ندرة لا يصح حمل الأخبار

عليها ، وهو صورة كون كل من المتعارضين نصاً في دلالته لا يمكن تأويله بوجه من الوجوه . بل ربما يقال : لا وجود لهذه الصورة في المتعارضين .

وبيان آخر برهاني نقول : إن المتعارضين لا يخلوان عن حالات أربع : إما أن يكونا مقطوعي الدلالة مظنوني السند ، أو بالعكس أي يكونان مظنوني الدلالة مقطوعي السند ، أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند والآخر بالعكس ، أو يكونان مظنوني الدلالة والسند معاً . أما فرض أحدهما أو كل منهما مقطوع الدلالة والسند معاً فإن ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين ، بل الفرض الثاني مستحيل كما تقدم (ص ١٨٣) . وعليه فللمتعارضين أربع حالات ممكنة لا غيرها :

فإن كانت الأولى : فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقاً للقطع بدلالة كل منهما فهو خارج عن مورد القاعدة رأساً كما أشرنا إليه ، بل هما في هذه الحالة اما أن يرجع فيهما إلى الترجيحات السندية أو يتساقطان حيث لا مرجح أو يتخير بينهما .

وإن كانت الثانية : فإنه مع القطع بسندهما كالمتواترين أو الآيتين القرآنيتين لا يعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحية السند ، فلم يبق إلا التصرف فيهما من ناحية الدلالة . ولا يعقل جريان أصالة الظهور فيهما معاً لتكاذبهما في الظهور . وحينئذ فإن كان هناك جمع عرفي بينهما بأن يكون أحدهما المعين قرينة على الآخر أو كل منهما قرينة على التصرف في الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالتي ، فإن هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما فيدخلان بحسبه في باب الظواهر ويتعين الأخذ بهذا الظهور . وإن لم يكن هنا جمع عرفي فإن الجمع التبرعي لا يجعل لهما ظهوراً فيه ليدخل في باب الظواهر ويكون موضعاً لبناء العقلاء . ولا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر ، فما الذي يصحح الأخذ بهذا التأويل التبرعي ويكون دليلاً على حجيته ؟ .

وغاية ما يقتضي تعارضهما عدم ارادة ظهور كل منهما ، ولا يقتضي أن يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي فإن هذا يحتاج إلى دليل يعينه

ويدل على حجيتهما فيه . ولا دليل حسب الفرض ؟ .

وإن كانت الثالثة : فانه يدور الأمر فيها بين التصرف في سند مظنون السند وبين التصرف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معاً ، فإن كان مقطوع الدلالة صالحاً للتصرف بحسب عرف أهل المحاورة في ظهور الآخر تعين ذلك ، إذ يكون قرينة على المراد من الآخر فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجة . وأما إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحية فإن تأويل الظاهر تبرعاً لا يدخل في الظاهر حينئذ ليكون حجة ببناء العقلاء ولا دليل آخر عليه كما تقدم في الصورة الثانية . ويتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين : طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند ، وطرح مقطوع السند من ناحية الدلالة . فلا يكون الجمع أولى ، إذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور ، وكذلك العكس ، ولا معنى في هذه الحالة للرجوع إلى المرجحات في السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح .

وإن كانت الرابعة : فإن الأمر يدور فيها بين التصرف في أصالة السند في أحدهما والتصرف في أصالة الظهور في الآخر ، لا أن الامر يدور بين السندين ولا بين الظهورين ، والسر في هذا الدوران : ان دليل حجية السند يشملهما معاً على حد سواء بلا ترجيح لاحدهما على الآخر حسب الفرض ، وكذلك دليل حجية الظهور . ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما ، فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معاً ، لا بد أن نحكم بكذب ظهور أحدهما ، فيصادم حجية سند أحدهما حجية ظهور الآخر ، وكذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معاً لا بد أن نحكم بكذب سند أحدهما ، فيصادم حجية ظهور أحدهما حجية سند الآخر . فيرجع الأمر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجية سند أحدهما وحجية ظهور الآخر .

وإذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر ، كما تقدم .

نعم لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فإنه حينئذ لا تجري أصالة الظهور فيهما على حد سواء ، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضي الملاءمة بينهما ، فلا يصلح كل منهما لمعارضة الآخر .

ومن هنا نقول : ان الجمع العرفي أولى من الطرح . بل بـالجمع العـرفي يخرجان عن كـونهما متعـارضين ، كما سيـأتي . فلا مقتضى لـطرح أحدهمـا أو طرحهما معاً .

أما إذا لم يكن بينهما جمع عرفي ، فإن الجمع التبرعي لا يصلح للملاءمة بين ظهوريهما ، فتبقى أصالة الظهور حجة في كل منهمـا ، فيبقيان على مـا هما عليه من التعارض ، فاما ان يقـدم أحدهمـا على الآخر لمـزية أو يتخيـر بينهما أو يتساقطان .

فتحصل من ذلك كله أنه لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعي من الطرح في كل صورة مفروضة للمتعارضين .

إذا عـرفت ما ذكـرناه من الأمـور في (المقدمـة) ـ فلنشرع في المقصـود ، والأمـور التي ينبغي أن نبحثها ثـلاثة : الجمـع العرفي ، والقـاعدة الثـانـويـة في المتعادلين ، والمرجحات السندية وما يتعلق بها .

* * *

الأمر الأول

الجمع العرفي

بمقتضى ما شرحناه في المقدمة الأخيرة يتضح أن القدر المتيقن من قاعدة أولوية الجمع من الطرح في المتعارضين هو «الجمع العرفي» الذي سماه الشيخ الأعظم بـ«الجمع المقبول» ، وغرضه المقبول عند العرف . ويسمى الجمع الدلالتي .

وفي الحقيقة ـ كما تقدمت الإشارة إلى ذلك ـ أنه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض . والوجه في ذلك أنه إنما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السندية حيث تكون هناك حيرة في الأخذ بهما معاً . وفي موارد الجمع العرفي لا حيرة ولا تردد .

وبعبارة أخرى ، انه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلاً ، فلا بد من العلاج إما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع إلى المرجحات السندية وغيرها ، وأما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فإن التعبد بهما معاً يكون تعبداً بالمتلائمين ، فلا استحالة فيه ولا محذور حتى نحتاج إلى العلاج .

ويتضح من ذلك أنه في موارد الجمع لا تعارض ، وفي موارد التعارض لا جمع . وللجمع العرفي موارد لا بأس بالإشارة إلى بعضها للتدريب :

فمنها : ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر ، فإن الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه ، لأنه بمنزلة القرينة عليه . وقد جرى البحث في أن الخاص مطلقاً بما هو خاص مقدم على العام ، أو إنما يقدم عليه لكونه أقوى ظهوراً فلو كان العام أقوى ظهوراً كان العام هو المقدم ، ومال الشيخ الأعظم إلى

الثاني . كما جرى البحث في أن أصالة الظهور في الخاص حاكمة ، أو واردة على أصالة الظهور في العام ، أو أن في ذلك تفصيلاً . ولا يهمنا التعرض إلى هذا البحث ، فإن المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من انحاء التقديم .

ويلحق بهذا الجمع العرفي تقديم النص على الظاهر ، والأظهر على الظاهر ، فإنها من باب واحد .

ومنها : ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن في الإرادة أو لكل منهما قدر متيقن ، ولكن لا على أن يكون قدراً متيقناً من اللفظ ، بل من الخارج ، لأنه لو كان للفظ قدر متيقن فإن الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين ، إذ لا اطلاق حينئذ ولا عموم للفظ ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفي للمتعارضين سالبة بانتفاء الموضوع ، إذ لا تعارض .

مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد (ثمن العذرة سحت) وورد أيضاً (لا بأس ببيع العذرة) ، فإن عذرة الإنسان قدر متيقن من الدليل الأول ، وعذرة مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني ، فهما من ناحية لفظية متباثنان متعارضان ، ولكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبة إلى غير القدر المتيقن ، فيحمل كل منهما على القدر المتيقن ، فيرتفع التكاذب بينهما ، ويتلاءمان عرفاً .

ومنها : ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن إذ يكون الباقي من القلة لا يحسن أن يراد من العموم ، فإن مثل هذا العام يقال عنه : انه يأبى عن التخصيص . فيكون ذلك قرينة على تخصيص العام الثاني .

ومنها : ما إذا كان أحد العامين من وجه وارداً مورد التحديدات كالأوزان والمقادير والمسافات ، فإن مثل هذا يكون موجباً لقوة الظهور على وجه يلحق بالنص ، إذ يكون ذلك العام أيضاً مما يقال فيه : انه يأبى عن التخصيص .

وهناك موارد أخرى وقع الخلاف في عدها من موارد الجمع العرفي ، مثل ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته ، ومثل ما إذا لم يكن لكل

منهما إلا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي ، ومثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل في ذلك وقد تقدم البحث عن ذلك في الجزء الأول ص ١٤٥ ، فراجع . . . ولا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الابحاث .

الأمر الثاني

القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدم أن القاعدة الأولية في المتعادلين هي التساقط ، ولكن استفاضت الأخبار بل تواترت في عدم التساقط ، غير أن آراء الأصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة أقوال :

١ ـ التخيير في الأخذ باحدهما ، وهو مختار المشهور ، بل نقل الاجماع عليه .

٢ ـ التوقف بما يرجع إلى الاحتياط في العمل ، ولو كان الاحتياط مخالفاً لهما كالجمع بين القصر والإتمام في مورد تعارض الأدلة بالنسبة إليهما .

وإنما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط ، لأن التوقف يراد منه التوقف في الفتوى على طبق أحدهما ، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل ، كما في المورد الفاقد للنص ، مع العلم الاجمالي بالحكم .

٣ ـ وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتياط ، فإن لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخير بينهما .

ولا بد من النظر في الأخبار لاستظهار الأصح من الأقوال . وقبل النظر فيها ينبغي الكلام عن امكان صحة هذه الأقوال جملة ، بعد ما سبق من تحقيق أن القاعدة الأولية بحكم العقل هي التساقط ، فكيف يصح الحكم بعدم تساقطهما حينئذ ؟ وأكثرها اشكالاً هو القول بالتخيير بينهما ، للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما وبين الحكم بالتخيير .

نقول في الجواب عن هذا السؤال : انه إذا فرضت قيام الاجماع ونهوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين ، فإن ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل

الشارع لحجية أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين ، وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقاً من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقية ، لأنه إنما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلة حجية الامارة عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين ، ولكن لا يقدح في ذلك أن يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية أحدهما غير المعين بجعل جديد ، لا بنفس الجعل الأول الذي تتضمنه الأدلة العامة .

ولا يلزم من ذلك ـ كما قيل ـ أن تكون الامارة حينئذ مجعولة على نحو السببية ، فإنه إنما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول .

وبعبارة أخرى أوضح : انه لو خُلّينا نحن والأدلة العامة الدالة على حجية الامارة فإنه لا يبقى دليل لنا على حجية أحد المتعارضين ، لقصور تلك الأدلة عن شمولها لهما ، فلا بد من الحكم بعدم حجيتهما معاً . أما وقد فرض قيام دليل خاص في صورة التعارض بالخصوص على حجية أحدهما فلا بد من الأخذ به ويدل على حجية أحدهما بجعل جديد ، ولا مانع عقلي من ذلك .

وعلى هذا ، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع ، بعد أن كانت القاعدة الأولية بحكم العقل هي التساقط .

بقي علينا أن نفهم معنى التخيير على تقدير القول به ، بعد أن بينا سابقاً أنه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجية ، ولا من جهة الواقع فنقول :

إن معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين منجز للواقع على تقدير اصابته للواقع ومعذر للمكلف على تقدير الخطأ ، وهذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه ، فللمكلف أن يختار ما يشاء منهما فإن أصاب الواقع فقد تنجز به وإلا فهو معذور . وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والأدلة العامة ، فإنه لا منجزية لأحدهما غير المعين ولا معذرية له .

والشاهد على ذلك أنه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل

بهما معاً ، لأنه على تقدير الخطأ في تركهما لا معذر له في مخالفة الواقع ، بينما أنه معذور في مخالفة الواقع لو أخذ باحدهما . وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص ، موجوداً فإنه يجوز له ترك العمل بهما معاً وإن استلزم مخالفة الواقع إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدلة العامة .

* * *

إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتضح الحق في المسألة ، فإن منها ما يدل على التخيير مطلقاً ، ومنها ما يدل على التخيير في صورة التعادل ، ومنها ما يدل على التوقف ، ثم نعقب عليها بما يقتضي ، فنقول : إن الذي عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلي :

١ ـ خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام[1] :

قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين ، مختلفين ، فلا نعلم أيهما الحق ؟ .

قال : فإذا لم تعلم ، فموسع عليك بأيهما أخذت .

وهذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقاً ، ولكن صدره ـ الذي لم نذكره ـ مقيد بالعرض على الكتاب والسنة ، فهو يدل على أن التخيير إنما هو بعد فقدان المرجح ولو في الجملة .

٢ ـ خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام[2] :

«إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه» .

وهذا الخبر أيضاً يستظهر منه التخيير مطلقاً من كلمة (فموسع عليك) ويقيد بالروايات الدالة على الترجيح الآتية .

ولكن يمكن أن يناقش في استظهار التخيير منه :

(١) الوسائل ، كتاب القضاء الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، عن الاحتجاج .

(٢) نفس المصدر .

أولاً : بـأن الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الإمام والأخذ منه ، فـلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمنا اثباته ، لأن الرخصة في التخييـر مدة قصيـرة لا تستلزم الرخصة فيه أبداً ولا تدل عليها .

ثانياً : بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض ، بل ربما يكون وارداً لبيان حجيـة الحديث الـذي يرويـه الثقـات من الأصحـاب . ومعنى (مـوسـع عليـك) الرخصة بالأخذ به كناية عن حجيته ، غاية الأمـر أنه يـدل على أن الرخصـة مغياة برؤية الإمـام ليأخـذ منه الحكم على سبيـل اليقين . وهذا أمـر لا بد منـه في كل حجة ظنية ، وإن كانت عامة حتى لزمان حضور الإمـام إلا أنه مـع حصول اليقين بمشافهته لا بد أن ينتهي أمد جواز العمل بها .

وعليه ، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه .

٣ ـ مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام[١] :

«اختلف أصحـابنـا في روايتهم عن أبي عبـد الله عليـه السـلام في ركعتي الفجر في السفر : فروى بعضهم أن صلِّهما في المحمـل ، وروى بعضهم أن لا تصلهما إلا على الأرض ، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك !» .

فوقع عليه السلام : «موسع عليك بأية عملت» .

وهذه أيضاً استظهروا منها التخيير مطلقاً وتحمل على المقيدات كالثانية .

ولكن يمكن المنـاقشة في هـذا الاستظهـار بأنـه من المحتمل أن يـراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المـرويين باعتبـار أن الحكم الواقعي هـو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض معاً ، لا ان المراد التخيير بين الروايتين ، فيكون الغرض تخطئة الروايتين .

وهـو احتمال قـريب جداً ، لا سيمـا أن السؤال لم يكن عن كيفيـة العمـل بـالمتعارضين بـل السؤال عن كيفية عمـل الإمام ليقتـدى به ، أي أنـه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر لا عن حكم المتعـارضين ، والجواب ينبغي أن يـطابق

---

(١) نفس المصدر .

السؤال ، فكيف صح أن يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين ، وعليه فلا يكون في هذا الخبر أيضاً شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني .

٤ ـ جواب مكاتبة الحميري إلى الحجة عجل الله فرجه[١] .

«في ذلك حديثان : أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير ، وأما الحديث الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير . وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى . وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» .

وهذا الجواب أيضاً استظهروا منه التخيير مطلقاً ويحمل على المقيدات . ولكنه أيضاً يناقش في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل قريباً أن المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه ، لا التخيير بين المتعارضين . ويشهد لذلك التعبير بقوله : «كان صواباً» ، لأن المتعارضين لا يمكن أن يكون كل واحد منهما صواباً ، ثم لا معنى لجواب الإمام عن السؤال عن الحكم الواقعي بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما ، إلا لبيان خطأ الروايتين وان الحكم الواقعي على خلافهما .

٥ ـ مرفوعة زرارة المروية عن غوالي اللآلي ، وقد جاء في آخرها : «إذن فتخير أحدهما ، فتأخذ به وتدع الآخر» .

ولا شك في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين وفي أنه بعد فرض التعادل ، لأنها جاءت بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها ، ولكن الشأن في صحة سندها وسيأتي التعرض له . وهي من أهم أخبار الباب من جهة مضمونها .

٦ ـ خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام[٢] .

قال : سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر ، كلاهما يرويه : أحدهما يأمر بأخذه ، والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع ؟ .

---

(١) نفس المصدر .
(٢) الكافي ج ١ ص ٩٩ الطبعة الثانية بطهران سنة ١٣٨٠ .

فقال : يرجئه حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه .

وقد استظهروا من قوله عليه السلام : «فهو في سعة» التخيير مطلقاً .

وفيه أولاً : ان الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الإمام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الإمام خصوصاً أو عموماً . فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة .

وثانياً : ان الأولى فيها أن تجعل من أدلة التوقف ، لا التخيير ، وذلك لكلمة (يرجئه) . وأما قوله (في سعة) فالظاهر أن المراد به التخيير بين الفعل والترك ، باعتبار أن الأمر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين وهو الوجوب والحرمة . إذن ، فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين ، لا سيما أن ذلك لا يلتئم مع الأمر بالإرجاء ، لأن العمل باحدهما تخييراً ليس ارجاء ، بل الارجاء ترك العمل بهما معاً .

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين .

٧ ـ وقال الكليني بعد تلك الرواية : «وفي رواية أخرى : بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» .

يظهر منه أنها رواية أخرى ، لا أنها نص آخر في الجواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدمة ، وإلا لكان المناسب أن يقول (بأيهما أخذ) لضمير الغائب ، لا (بأيهما أخذت) بنحو الخطاب .

وظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقاً ، ويحمل على المقيدات .

٨ ـ ما في عيون أخبار الرضا[١] للصدوق في خبر طويل جاء في أخره :

«فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً ، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله» .

والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين ، إلا أنه بملاحظة

---

(١) راجع عنه تعليقة الكافي ج ١ ص ٦٦ .

صدرها وذيلها يمكن أن يستظهر منها إرادة التخيير في العمل بالنسبة إلى ما أخبر عن حكمه أنه على نحو الكراهة» ولذا إنها فيما يتعلق بالأخبار عن الحكم الإلزامي صرحت بلزوم العرض على الكتاب والسنة ، لا سيما وقد أعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله عليه السلام : «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه أولى بذلك ، ولا تقولوا فيه بآرائكم ، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا» .

وهذه الفقرات صريحة في وجوب التوقف والتريث . وعليه فالأجدر بهذه الرواية أن تجعل من أدلة التوقف ، لا التخيير .

٩ ـ مقبولة عمر بن حنظلة الآتي ذكرها في المرجحات ، وقد جاء في آخرها : «إذا كان ذلك ـ أي فقدت المرجحات ـ فأرجئه حتى تلقى إمامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» .

وهذه ظاهرة في وجوب التوقف عند التعادل .

١٠ ـ خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام[1] :

قلت : يرد علينا حديثان : واحد يأمرنا بالعمل به ، والآخر ينهانا عن العمل به ؟ .

قال : لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك ، فتسأل عنه .

قلت : لا بد أن يعمل باحدهما .

قال : إعمل بما فيه خلاف العامة .

١١ ـ مرسلة صاحب غوالي اللآلي ، على ما نقل عنه ، فانه بعد روايته المرفوعة المتقدمة برقم ٥ قال : «وفي رواية أنه قال عليه السلام : إذن فأرجئه حتى تلقى إمامك فتسأله» .

* * *

---

(١) الوسائل ، كتاب القضاء ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي .

هـذه جملة ما عثـرت عليه من الـروايات فيمـا يتعلق بالتخييـر أو التوقف . والظاهر منها ـ بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية ، وبعد ملاحظة مقيداتهـا بصورة فقـدان المرجـح ولو في الجملة ـ أن الـرجوع إلى التخييـر أو التـوقف بعـد فقـد المرجحات فتحمل مطلقاتها على مقيداتها .

والخلاصة أن المتحصل منها جميعاً أنه يجب أولاً ملاحظة المرجحات بين المتعارضين فإن لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هي التخيير أو التـوقف على حسب استفادتنا من الأخبـار ، لا ان القاعـدة التخيير أو التـوقف في كل متعـارضين وإن كان فيهما ما يرجح أحدهما على الآخر .

نعم المستفاد من الرواية العاشرة فقط ـ وهي خبر سماعـة ـ أن التـوقف هو الحكم الأولي ، إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمـل بأحدهما بحسب فرض السائل .

ولكن التأمل فيها يعطي أنها لا تنافي أدلة تقديم الترجيح ، فإن الظاهـر أن المراد منها ترك العمل رأساً انتظاراً لملاقاة الإمام ، لا التوقف والعمل بالاحتياط .

وبعـد هذا يبقى علينـا أن نعـرف وجـه الجمـع بين أخبـار التخييـر وأخبـار التـوقف فيما ذكـرناه من الأخبـار المتقدمـة . وقد ذكـروا وجوهـاً للجمع لا يغني أكثرها . راجع الحدائق (ج ١ ص ١٠٠) .

وأنت ـ بعد ملاحظة ما مر من المناقشـات في الأخبار التي استـظهروا منهـا التخيير ـ تستطيع أن تحكم بأن التوقف هو القاعدة الأولية ، وأن التخيير لا مستند له ، إذ لم يبق ما يصلح مستنداً له إلا الـرواية الأولى ، وهي لا تصلح لمعـارضة الروايات الكثيرة الدالة على وجوب التوقف والرد إلى الإمام .

أما الخامسة : وهي مرفوعة زرارة فهي ضعيفة السند جداً ، وقد أشرنا فيما سبق إلى ذلك وسيأتي بيانه ، على أن راويها نفسه عقبها بالمرسلة المتقدمة (برقم ١١) الواردة في التوقف والإرجاء .

وأما السابعة : مرسلة الكليني ، فليس من البعيد أنها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات ، لا أنها رواية مستقلة في قبال سائر روايـات الباب . ويشهـد

لذلك ما ذكره في مقدمة الكافي (ص ٩) من مرسلة أُخرى بهذا المضمون : «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» ، لأنه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير إلا تلك المرسلة التي نحن بصددها وهي بخطاب المفرد ، وهذه بخطاب الجمع . وعليه فيظهر أن المرسلتين معاً هما من مستنبطاته ، فلا يصح الاعتماد عليهما .

إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك أن القول بالتخيير لا مستند له يصلح لمعارضة أخبار التوقف ، ولا للخروج عن القاعدة الأولية للمتعارضين وهي التساقط ، وإن كان التخيير مذهب المشهور .

وأما أخبار التوقف فإنها مضافاً إلى كثرتها وصحة بعضها وقوة دلالتها لا تنافي قاعدة التساقط في الحقيقة ، لأن الإرجاء والتوقف لا يزيد على التساقط ، بل هو من لوازمه ، فأخبار التوقف تكون على القاعدة .

وقيل في وجه تقديم أخبار التخيير : ان أدلة التخيير مطلقة بالنسبة إلى زمن الحضور ، بينما أن أخبار التوقف مقيدة به . وصناعة الاطلاق والتقييد تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد . ونتيجة ذلك التخيير في زمان الغيبة كما عليه المشهور .

أقول : ان أخبار التوقف كلها بلسان الإرجاء إلى ملاقاة الإمام فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور ، لأن استفادة ذلك يتوقف على أن يكون للغاية مفهوم ، وقد تقدم (ج ١ ص ١١١) بيان المناط في استفادة مفهوم الغاية ، فقلنا : «ان الغاية إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم ، ولا تدل على المفهوم إلا إذا كان التقييد بالغاية راجعاً إلى الحكم» .

والغاية هنا غاية لنفس الإرجاء لا لحكمه وهو الوجوب ، يعني أن المستفاد من هذه الأخبار أن نفس الإرجاء مغيى بملاقاة الإمام ، لا وجوبه .

والحاصل : انه لا يفهم من أخبار التوقف ، إلا أنه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئة ، ولا العمل بواحد منها ، وإنما يحال الأمر في شأنها إلى

الإمام ويؤجل البت فيها إلى ملاقاته ، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه . فهي تقول بما يؤول إلى أن الأخبار المتعارضة المتكافئة لا تصلح لاثبات الحكم ، فلا تجوز الفتوى ولا العمل بأحدها . وينحصر الأمر حينئذ بملاقاة الإمام والسؤال منه . فإذا لم تحصل الملاقاة ولو لغيبة الإمام فلا يجوز الاقدام على العمل بأحد المتعارضين .

وعلى هذا ، فتكون هذه الأخبار مباينة لأخبار التخيير لا أخص منها .

* * *

الأمر الثالث

المرجحات

تقدم ص ١٨٤ أن من شروط تحقق التعارض أن يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية في حد نفسه ، لأنه لا تعارض بين الحجة واللاحجة ، فإذا بحثنا عن المرجحات فالذي نعنيه أن نبحث عما يرجح الحجة على الاخرى ، بعد فرض حجيتهما معاً في أنفسهما ، لا عما يقوم أصل الحجة ويميزها عن اللاحجة . وعليه فالجهة التي تكون من مقومات الحجة مع قطع النظر عن المعارضة لا تدخل في مرجحات باب التعارض ، بل تكون من مميزات الحجة عن اللاحجة .

ومن أجل هذا يجب أن نتنبه إلى الروايات المذكورة في باب الترجيحات إلى أنها واردة في صدد أي شيء من ذلك : في صدد الترجيح أو التمييز .

فلو كانت على النحو الثاني لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه ، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية في روايات الترجيح بموافقة الكتاب كما سيأتي .

إذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي تقصدها في بيان المرجحات ، فنقول :

إن المرجحات المدعى أنها منصوص عليها في الأخبار خمسة أصناف: الترجيح بالأحدث تاريخاً ، وبصفات الراوي ، وبالشهرة ، وبموافقة الكتاب وبمخالفة العامة .

فينبغي أولاً البحث عنها واحدة واحدة ، ثم بيان أية منها أولى بالتقديم لو تعارضت ، ثم بيان أنه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى إلى غيرها . فهنا ثلاثة مقامات :

المقام الأول

المرجحات الخمسة

١ ـ الترجيح بالأحداث :

في هذا الترجيح روايات أربع ، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده إلى أبي عبد الله عليه السلام[1] قال عليه السلام : أرأيت لو حدثتك بحديث ـ العام ـ ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه ، بأيهما كنت تأخذ .

قلت : آخذ بالأخير .

فقال لي : رحمك الله !

أقول : إن الذي يستظهره بعض أجلة مشايخنا قدس سره أن هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه ، أي أنها لا تدل على ترجيح الأحدث من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة إلى كل مكلف وبالنسبة إلى جميع العصور ، لأنه لا تدل على ذلك إلا إذا فهم منها أن الأحدث هو الحكم الواقعي وان الأول واقع موقع التقية أو نحوها ، مع أنه لا يفهم منها أكثر من أن من ألقي إليه البيان خاصة حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الأخير . وليست ناظرة إلى أنه هو الحكم الواقعي ، فلربما كان حكماً ظاهرياً بالنسبة إليه من باب التقية . كما أنه ليست ناظرة إلى أن هذا الحكم الفعلي هو حكم كل أحد وفي كل زمان .

والحاصل أن هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على أن البيان الأخير يتضمن الحكم الواقعي ، وان ذلك بالنسبة إلى جميع المكلفين في جميع الأزمنة ، حتى يكون الأخذ بالأحدث وظيفة عامة لجميع المكلفين ولجميع

(١) الكافي ج ١ ص ٦٧ .

الأزمان حتى زمن الغيبة ولو كان من باب التقية ، ولا شك أن الأزمان والأشخاص تتفاوت وتختلف من جهة شدة التقية أو لزومها .

٢ ـ الترجيح بالصفات :

إن الروايات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة المشار إليهما سابقاً . والمرفوعة كما قلنا ضعيفة جداً ، لأنها مرفوعة ومرسلة ولم يروها إلا صاحب (غوالي اللآلي) . وقد طعن صاحب (الحدائق) في التأليف والمؤلف إذ قال (ج ١ ص ٩٩) : «فانا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللآلي ، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال ، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والاهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها» .

إذن ، الكلام فيها فضول ، فالعمدة في الباب المقبولة التي قبلها العلماء لأن راويها صفوان بن يحيى الذي هو من أصحاب الاجماع ، أي الذين أجمع الصحابة على تصحيح ما يصح عنهم ، كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم[1] . وإليك نصها بعد حذف مقدمتها :

قلت : فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما ، واختلفا فيما حكما ، وكلاهما اختلفا في حديثكم ؟ .

قال : الحكم ما حكم به أعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر .

قلت : فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر ؟ .

قال : ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكمنا المجمع عليه من أصحابك ، فيؤخذ به من حكمنا ، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه . وإنما الأمور ثلاثة : أمر بيّن رشده

---

(١) الكافي ج ١ ص ٦٧ ، والفقيه المطبوع بطهران سنة ١٣٧٦ ص ٣١٨ والتهذيب في باب الزيادات من كتاب القضاء .

فيتبع ، وأمر بين غيه فيجتنب ، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله ورسوله . قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «حلال بيِّن ، وحرام بيِّن ، وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» .

قلت : فإن كان الخبران عنكما[1] مشهورين قد رواهما الثقات عنكم ؟

قال : ينظر : فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة .

قلت : جعلت فداك ! أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم ، بأي الخبرين يؤخذ ؟ .

قال : ما خالف العامة ففيه الرشاد .

قلت : جعلت فداك ! فإن وافقهم الخبران جميعاً ؟ .

قال : أنظر إلى ما هم إليه أميل ـ حكامهم وقضاتهم ـ فيترك ويؤخذ بالآخر .

قلت : فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً ؟ .

قال : إذا كان ذلك فأرجه (وفي بعض النسخ : فارجئه) حتى تلقى إمامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات .

انتهت المقبولة .

أقول : من الواضح أن موردها التعارض بين الحاكمين ، لا بين الراويين ولكن لما كان الحكم والفتوى في الصدر الأول يقعان بنص الأحاديث ، لا أنهما يقعان بتعبير من الحاكم أو المفتي كالعصور المتأخرة استنباطاً من الأحاديث ـ تعرضت هذه المقبولة للرواية والراوي لارتباط الرواية بالحكم . ومن هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضة .

---

(١) يقصد الباقر والصادق عليهما السلام .

غير أنه ـ مع ذلك ـ لا يجعلها شاهداً على ما نحن فيه . والسر في ذلك واضح لأن اعتبار شيء في الراوي بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو ومحدث ، والمفهوم من المقبولة أن ترجيح الاعدل والأورع والأفقه إنما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه ، لا في مقام قبول روايته .

ويشهد لذلك أنها جعلت من جملة المرجحات كونه (أفقه) في عرض كونه أعدل وأصدق في الحديث . ولا ربط للأفقهية بترجيح الرواية من جهة كونها رواية .

نعم ان المقبولة انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداء من الترجيح بالشهرة ، وإن كان ذلك من أجل كونها سنداً لحكم الحاكم ، فإن هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه .

وعليه ، فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات . وأما الترجيح بالشهرة وما يليها فسيأتي الكلام عنه . ويؤيد هذا الاستنتاج أن صاحب الكافي لم يذكر في مقدمة كتابه الترجيح بصفات الراوي .

٣ ـ الترجيح بالشهرة :

تقدم ص ١٤٤ أن الشهرة ليست حجة في نفسها ، وأما إذا كانت مرجحة للرواية ـ على القول به ـ فلا ينافي عدم حجيتها في نفسها .

والشهرة المرجحة على نحوين : شهرة عملية وهي الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية ، وشهرة في الرواية وإن لم يكن العمل على طبقها مشهوراً .

أما الأولى : فلم يرد فيها من الأخبار ما يدل على الترجيح بها ، فإذا قلنا بالترجيح بها ، فلا بد أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الأقربية إلى الواقع ، على ما سيأتي وجهه ، غاية الأمر أن تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران :

١ ـ أن يعرف استناد الفتوى إليها ، إذ لا يكفي مجرد مطابقة فتوى المشهور للرواية في الوثوق باقربيتها إلى الواقع .

٢ ـ أن تكون الشهرة العملية قديمة ، أي واقعة في عصر الأئمة أو العصر الذي يليه الذي تم فيه جمع الأخبار وتحقيقها . أما الشهرة في العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها .

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض ، أما من جهة جبر الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه . والحق أنها جابرة له إذا كانت قديمة أيضاً ، لأن العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره . والوثوق هو المناط في حجية الخبر كما تقدم . وبالعكس من ذلك إعراض الاصحاب عن الخبر فإنه يوجب وهنه وإن كان راويه ثقة وكان قوي السند ، بل كلما قوي سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة على وهنه .

وأما الثانية : وهي الشهرة في الرواية ـ فإن اجماع المحققين قائم على الترجيح بها ، وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة ، وقد جاء فيها (فإن المجمع عليه لا ريب فيه) . والمقصود من (المجمع عليه) المشهور ، بدليل فهم السائل ذلك ، إذ عقبه بالسؤال : «فإن كان الخبران عنكما مشهورين» . ولا معنى لأن يراد من الشهرة الاجماع .

وقد يقال : إن شهرة الرواية في عصر الأئمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور ، وعلى الأقل يوجب كونه موثوقاً بصدوره . وإذا كان كذلك فالشاذ المعارض له إما مقطوع العدم أو موثوق بعدمه ، فلا تعمه أدلة حجية الخبر . وعليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح احدى الحجتين بل تكون لتمييز الحجة عن اللاحجة .

والجواب : إن الشاذ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعاً ، وأما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضة ، فلا يضر ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجية الخبر ، لأن الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره من دون إناطة بالوثوق الفعلي بخبره . وقد تقدم في حجية خبر الثقة أنه لا يشترط حصول الظن الفعلي به ولا عدم الظن بخلافه .

٤ ـ الترجيح بموافقة الكتاب :

في ذلك روايات كثيرة :

منها : مقبولة ابن حنظلة المتقدمة .

ومنها : خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ١) فقد جاء في صدره :

قلت له : تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة ؟ .

قال : ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا : فإن كان يشبههما فهو منا ، وإن لم يكن يشبههما فليس منا .

قال في الكفاية : «ان في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً : وجهه قوة احتمال أن يكون المخالف للكتاب في نفسه غير حجة ، بشهادة ما ورد في أنه زخرف وباطل وليس بشيء أو أنه لم نقله أو أمر بطرحه على الجدار . . .» .

أقول : في مسألة موافقة الكتاب ومخالفته طائفتان من الأخبار :

الأولى : في بيان مقياس أصل حجية الخبر ، لا في مقام المعارضة بغيره ، وهي التي ورد فيها التعبيرات المذكورة في الكفاية : إنه زخرف وباطل . . . إلى آخره . فلا بد أن تحمل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب ، لأنه هو الذي يصح وصفه بأنه زخرف وباطل ونحوهما .

والثانية : في بيان ترجيح أحد المتعارضين . وهذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات ، وقد قرأت بعضها . وينبغي أن تحمل على المخالفة لظاهر الكتاب لا لنصه ، لا سيما أن مورد بعضها مثل المقبولة في الخبر الذي لو كان وحده لأخذ به وإنما المانع من الأخذ به وجود المعارض ، إذ الأمر بالأخذ بالموافق وترك المخالف وقع في المقبولة بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات ، ثم فرض السائل موافقتهما معا للكتاب بعد ذلك إذ قال : «فإن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة» . ولا يكون ذلك إلا الموافقة لظاهره وإلا لزم وجود نصين متباينين في الكتاب . كل ذلك يدل على أن المراد من مخالفة الكتاب في

المقبولة مخالفة الظاهر لا النص .

ويشهد لما قلناه أيضاً ما جاء في خبر الحسن المتقدم : «فإن كان يشبههما فهو منا» ، فإن التعبير بكلمة (يشبههما) يشير إلى أن المراد الموافقة والمخالفة للظاهر .

٥ ـ مخالفة العامة :

إن الأخبار المطلقة الآمرة بالأخذ بما خالف العامة وترك ما وافقها كلها منقولة عن رسالة للقطب الراوندي ، وقد نُقل عن الفاضل النراقي أنه قال : انها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجة فيما نقل عنه .

وهناك رواية مرسلة عن الاحتجاج تقدمت في رقم (١٠) لا حجة فيها لضعفها بالارسال . فينحصر الدليل في (المقبولة) المتقدمة . وظاهرها كما سبق قريباً أن الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة بعد فرض حجية الخبرين في أنفسهما ، فتدل على الترجيح لا على التمييز كما قيل .

والنتيجة : ان المستفاد من الأخبار أن المرجحات المنصوصة ثلاثة : الشهرة ، وموافقة الكتاب والسنة ، ومخالفة العامة . وهذا ما استفاده الشيخ الكليني في مقدمة الكافي .

المقام الثاني

في المفاضلة بين المرجحات

إن المرجحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها :

١ ـ ما يكون مرجحاً للصدور ، ويسمى (المرجح الصدوري) ، ومعنى ذلك أن المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر . وذلك مثل موافقة المشهور وصفات الراوي .

٢ ـ ما يكون مرجحاً لجهة الصدور ، ويسمى (المرجح الجهتي) ، فإن صدور الخبر ـ المعلوم الصدور حقيقة أو تعبداً ـ قد يكون لجهة الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية أو غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع . وذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفاً للعامة ، فإنه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره كان لبيان الحكم الواقعي ، لأنه لا يحتمل فيه اظهار خلاف الواقع ، بخلاف الآخر .

٣ ـ ما يكون مرجحاً للمضمون ، ويسمى (المرجح المضموني) . وذلك مثل موافقة الكتاب والسنة ، إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع في النظر .

وقد وقع الكلام في هذه المرجحات أنها مترتبة عند التعارض بينها أو أنها في عرض واحد ، على أقوال :

الأول : إنها في عرض واحد ، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجداً لبعضها والخبر الآخر واجداً لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين ، فيقدم الأقوى مناطاً ، فإن لم يكن أحدهما أقوى مناطاً تخير بينهما . وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية .

الثاني : إنها مترتبة ويقدم المرجح الجهتي على غيره ، فالمخالف للعامة أولى بالتقديم على الموافق لهم وإن كان مشهوراً . وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني .

الثالث : انها مترتبة ، ولكن على العكس من الأول ، أي أنه يقدم المرجح الصدوري على غيره ، فيقدم المشهور الموافق للعامة على الشاذ المخالف لهم . وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائيني .

الرابع : إنها مترتبة حسبما جاء في المقبولة أو في الروايات الأخرى ، بأن يقدم ـ مثلاً حسبما يظهر من المقبولة ـ المشهور فإن تساويا في الشهرة قدم الموافق للكتاب والسنة ، فإن تساويا في ذلك قدم ما يخالف العامة .

وهناك أقوال أخرى لا فائدة في نقلها .

وفي الحقيقة أن هذا الخلاف ليس بمناط واحد ، بل يبتنى على أشياء :

منها : انه يبتنى على القول بوجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة ، فإن مقتضى ذلك أن يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب ، وإلى ما ينبغي من الجمع بينها بالجمع العرفي فيما اختلفت فيه ، وقد وقع في ذلك كلام طويل لكثير من الاعلام يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت .

والذي نقوله ـ على نحو الاختصار ـ : أنه يبدو من تتبع الأخبار أنه لا تفاضل في الترجيح بين الأمور المذكورة فيها . ويشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها ، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة والمرفوعة على تقدير الاعتماد عليها لم تذكرها ، كما لم تتفق في الترتيب بينها .

نعم ان (المقبولة) ـ التي هي عمدتنا في الباب والتي لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم ـ ذكرت الشهرة أولاً ، ويظهر منها أن الشهرة أكثر أهمية من كل مرجح . وأما باقي المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها ، كيف وقد جمعت بينها في الجواب عندما فرض السائل الخبرين متساويين في الشهرة .

وعلى كل حال ، فإن استفادة الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل

جداً ما عدا تقديم الشهرة على غيرها .

ومنها : أنه يبتنى ـ بعد فرض القول بالتعدي إلى غير المرجحات المنصوصة ـ على أن القاعدة هل تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي ، أو بالعكس ، أو لا تقتضي شيئاً منهما ؟ . وعلى التقدير الثالث لا بد أن يرجع إلى اقوائية المرجح في الكشف عن مطابقة الخبر للواقع ، فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهة أياً كان فهو أولى بالتقديم .

وقد أصر شيخنا النائيني أعلى الله درجته على الأول ، أي أنه يرى أن القاعدة تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي . وبنى ذلك على كون الخبر صادراً لبيان الحكم الواقعي لا لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقة أو تعبداً ؛ لأن جهة الصدور من شؤون الصادر ، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه أنه صادر لبيان الحكم الواقعي أو لبيان غيره . وعليه فإذا كان الخبر الموافق للعامة مشهوراً وكان الخبر الشاذ مخالفاً لهم كان الترجيح للشهرة دون مخالفة الآخر للعامة ، لأن مقتضى الحكم بحجة المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقع ، ليحمل المشهور على التقية ، إذ لا تعبد بصدور الشاذ حينئذ .

أقول : ان المسلم إنما هو تأخر رتبة الحكم بكون الخبر صادراً لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة أو تعبداً وتوقف الأول على الثاني ، ولكن ذلك غير المدعى ، وهو توقف مرجح الأول على مرجح الثاني فإنه ليس المسلم نفس المدعى ، ولا يلزمه .

أما أنه ليس نفسه فواضح لما قلناه من أن المسلم هو توقف الأول على الثاني وهو بالبديهة غير توقف مرجحه على مرجحه الذي هو المدعى .

وأما أنه لا يستلزمه فكذلك واضح ، فإنه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين :

١ ـ مشهوراً موافقاً للعامة .

٢ ـ شاذاً مخالفاً لهم .

فإن الترجيح للشاذ بالمخالفة إنما يتوقف على حجيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه ، لا على فعلية حجيته ، ولا على عدم فعلية حجية المشهور في قباله ، بل فعلية حجية الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجية المشهور .

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهرة إنما يتوقف على حجيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه ، لا على فعلية حجيته ، ولا على عدم فعلية حجية الشاذ في قباله ، بل فعلية حجية المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجية الشاذ .

وعليه فكما لا يتوقف الترجيح بالشهرة على عدم فعلية الشاذ المقابل له ، كذلك لا يتوقف الترجيح بالمخالفة على عدم فعلية المشهور المقابل له ، ومن ذلك يتضح أنه كما يقتضي الحكم بحجية المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي ، كذلك يقتضي الحكم بحجية الشاذ عدم حجية المشهور فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي . وليس الأول أولى بالتقديم من الثاني .

نعم إذا دل دليل خاص مثل (المقبولة) على أولوية الشهرة بالتقديم من المخالفة فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل ، لا أنه مقتضى القاعدة .

والنتيجة : إنه لا قاعدة هناك تقتضي تقديم أحد المرجحات على الآخر ، ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها ، وما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطاً أي ما هو الأقرب إلى الواقع في نظر المجتهد ، فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقط لا التخيير . ومع التساقط يرجع إلى الاصول العملية التي يقتضيها المورد .

المقام الثالث

في التعدي عن المرجحات المنصوصة

لقد اختلفت أنظار الفقهاء في وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصة على أقوال :

١ ـ وجوب التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع نوعاً ، وهو القول المشهور ، ومال إليه الشيخ الأعظم وجماعة من محققي أساتذتنا . وزاد بعض الفقهاء الاعتبار في الترجيح بكل مزية ، وإن لم تفد الأقربية إلى الواقع أو الصدور ، مثل تقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الإباحة .

٢ ـ وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة ، وهو الذي يظهر من كلام الشيخ الكليني في مقدمة الكافي ، ومال إليه الشيخ صاحب الكفاية . وهو لازم طريقة الأخباريين في الاقتصار على نصوص الأخبار والجمود عليها .

٣ ـ التفصيل بين صفات الراوي فيجوز التعدي فيها وبين غيرها فلا يجوز .

ولما كانت المباني في الاصل في المتعارضين مختلفة ، فلا بد أن تختلف الأقوال في هذه المسألة على حسبها ، فنقول :

أولاً : إذا قلنا بأن الأصل في المتعارضين هو التساقط ـ وهو المختار ـ فإن الاصل يقتضي عدم الترجيح إلا ما علم بدليل كون شيء مرجحاً ، ولكن هذا الدليل هل يكفي فيه نفس حجية الامارة ، أو يحتاج إلى دليل خاص جديد ؟ .

فإن قلنا : ان دليل الامارة كاف في الترجيح ، فلا شك في اعتبار كل مزية توجب الأقربية إلى الواقع نوعاً . والظاهر أن الدليل كاف في ذلك ، لا سيما إذا

كان دليلها بناء العقلاء الذي هو أقوى أدلة حجيتها ، فإن الظاهر أن بناءهم على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين ، أي أن العقلاء وأهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون في العمل بما هو أقرب إلى الواقع في نظرهم ولا يبقون في حيرة من ذلك ، وإن كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقي وحده بلا معارض . وإذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملي فإنه يستكشف منه رضى الشارع وامضاؤه على ما تقدم وجهه في خبر الواحد والظواهر .

وإن قلنا : إن دليل الامارة غير كاف ولا بد من دليل جديد ، فلا محالة يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة ، إلا إذا استفدنا من أدلة الترجيح عموم الترجيح بكل مزية توجب أقربية الإمارة إلى الواقع ، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم ، فانه أكد في الرسائل على أن المستفاد من الأخبار أن المناط في الترجيح هو الأقربية إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين ، من جهة أنه أقرب من دون مدخلية خصوصية سبب ومزية . وقد ناقش هذه الاستفادة صاحب الكفاية فراجع .

ثانياً : إذا قلنا بأن القاعدة الأولية في المتعارضين هو التخيير ، فإن الترجيح على كل حال لا يحتاج إلى دليل جديد ، فإن احتمال تعين الراجح كاف في لزوم الترجيح ، لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخيير ، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لا سيما في مقامنا ، وذلك لأنه بناء على القول بالتخيير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع إما تعييناً وإما تخييراً وكذلك هو معذر عند المخالفة للواقع . واما المرجوح فلا يحرز كونه معذراً ولا يكون العمل به معذراً بالفعل لو كان مخالفاً للواقع .

وعليه ، فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلا شك ، لأنه معذر قطعاً على كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه ، ولا يجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح لعدم احراز كونه معذراً .

ثالثاً : إذا قلنا بأن القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين هو التخيير كما هو المشهور وإن كانت القاعدة الأولية العقلية هي التساقط ـ فلا بد أن نرجع إلى

مقـدار دلالة أخبـار الباب . فـإن استفدنـا منهـا التخييـر مـطلقـاً حتى مـع وجـود المرجحات فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيـح مطلقـاً بأي مـرجح كـان . وإن استفـدنا منهـا التخيير في صـورة تكافؤ المتعـارضين فقط ، فـلا بـد من استفـادة الترجيح من نفس الأخبار ، إما بكل مزيـة أو بخصوص المـزايا المنصـوصة وقـد عرفت أن الشيخ الأعظم يستفيد منها العموم .

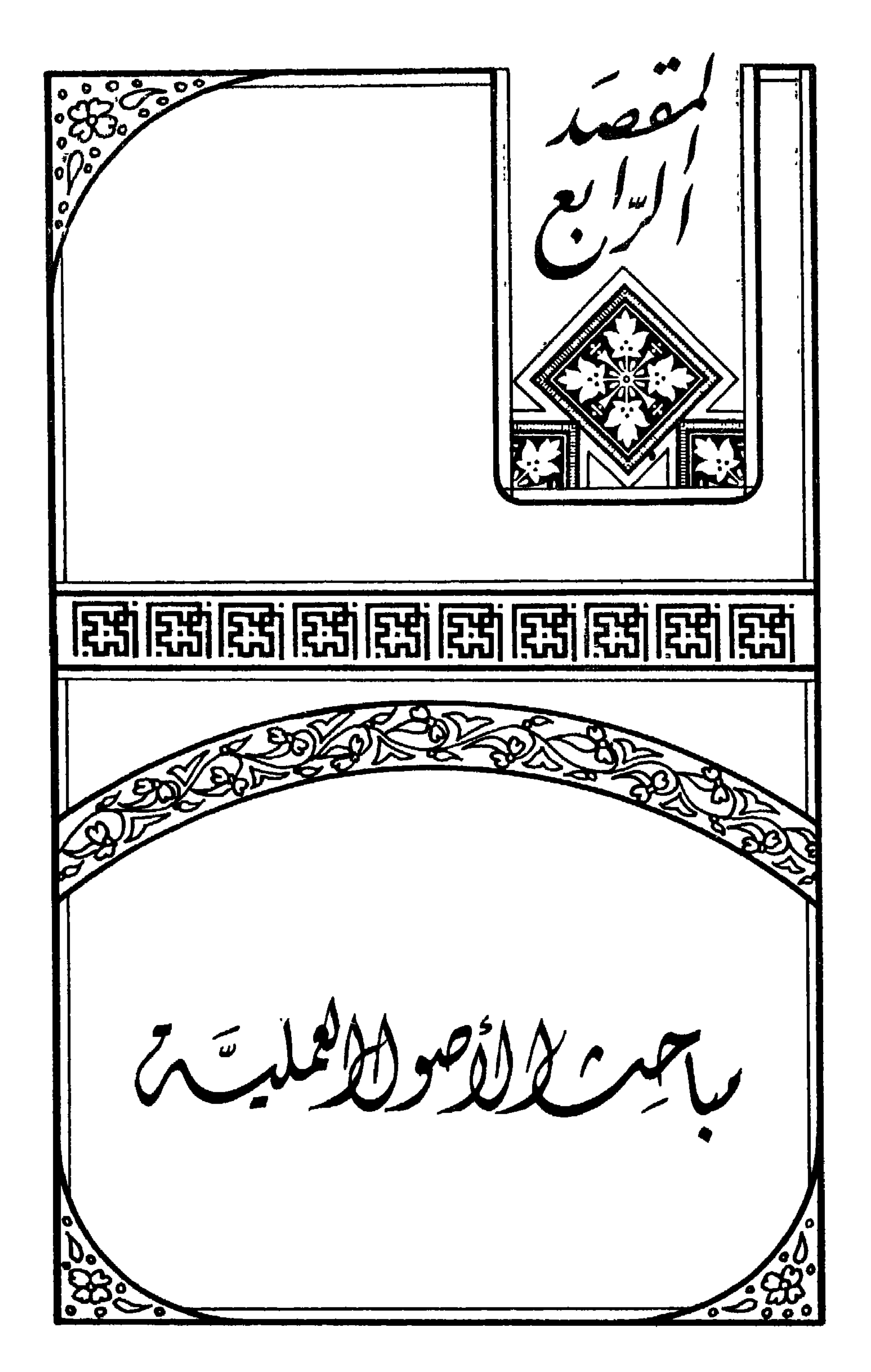
* * *

إذا عـرفت ما شـرحناه فـإنك تعـرف أن الحق على كل حـال ما ذهب إليـه الشيخ الأعظم الذي هو مذهب المشهور ، وهو الترجيح بكل مزية تـوجب أقربيـة الإمارة إلى الواقع نوعـاً ، وذلك بنـاء على المختار من أن القـاعدة هي التسـاقط فإنها مخصوصة بما إذا كان المتعارضان متكـافئين . وأما مـا فيه المـزية المـوجبة لأقربية الامارة إلى الواقع في نظر الناظر فإن بناء العقلاء مستقر على العمـل بذي المزية المـوجبة لـلأقربيـة إلى الواقـع كما تقـدم . ولا نحتاج بنـاء على هذا إلى استفادة عموم الترجيح من الأخبار وإن كان الحق أن الأخبـار تشعر بـذلك ، فهي تؤيد ما نقول ، ولا حاجة إلى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها .

هذا آخر ما أردنا بيانه في مسألة التعادل والتراجيـح ، وبقيت هناك أبحـاث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها إلى المطولات .

والحمد للّه رب العالمين

* * *


المقصد الرابع
مباحث الأصول العملية

كان كل ما عثرنا عليه من «مباحث الأصول العملية» التي تشكل الجزء الرابع والأخير من الكتاب بين أوراق آية الله المؤلف طاب مثواه : هو «مبحث الاستصحاب» الذي آثرنا نشره لوحده في هذه الطبعة من الكتاب وألحقناه في الجزء الثالث . . ونأمل بعون الله تعالى أن نعثر على البحوث الثلاثة الباقية من هذا الجزء لنقوم بنشرها في الطبعات اللاحقة .

الناشر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تمهيد :

لا شك في أن كل متشرع يعلم علماً إجمالياً بأن لله تعالى أحكاماً إلزامية من نحو الوجوب والحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم والجاهل بها .

وهذا «العلم الاجمالي» منجز لتلك التكاليف الإلزامية الواقعية ، فيجب على المكلف ـ بمقتضى حكم العقل بوجوب تفريغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف ـ أن يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التي يعلم بفراغ ذمته باتباعها .

ومن أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة وبوجوب الفحص من الأدلة والحجج المثبتة لتلك الاحكام ، حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث ويستنفد مجهوده الممكن له[1] .

وحينئذ ، إذا فحص المكلف وتمت له إقامة الحجة على جميع الموارد

(١) لو فرض أن مكلفاً لا يسعه فحص أدلة الأحكام لسبب ما ، ولو من جهة لزوم العسر والحرج ـ فإنه يجوز له أن يقلد من يطمئن إليه من المجتهدين الذي تم له فحص الأدلة وتحصيل الحجة ، وذلك بمقتضى أدلة جواز التقليد ـ ورجوع الجاهل إلى العالم ، كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف والتي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه ومن هنا قسموا المكلف إلى مجتهد ومقلد ومحتاط .

ونحن غرضنا من هذا المقصد إنما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط ، وهو المناسب لعلم الأصول .

المحتملة كلها ، فذاك هو كل المطلوب وهو أقصى ما يرمي إليه المجتهد الباحث ويطلب منه . ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين ، بأن تحصل له الأدلة على الأحكام الإلزامية كلها ، لعدم توفر الأدلة على الجميع .

وأما إذا فحص ولم تتم له اقامة الحجة إلا على جملة من الموارد ، وبقيت لديه موارد أخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف ويتعذر فيها إقامة الحجة لأي سبب كان[1] ـ فإن المكلف يقع لا محالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه .

فماذا تراه صانعاً ؟ .

هل هناك حكم عقلي يركن إليه ويطمئن بالرجوع إلى مقتضاه ؟ .

أو أن الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع إليها عند الحاجة ويعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب ؟ .

هذه اسئلة يجب الجواب عنها .

وهذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها ، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه أن يعمل بها عند الشك والحيرة .

* * *

وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الأصوليين بالأصل العملي أو القاعدة الأصولية ، أو الدليل الفقاهتي .

وقد اتضح لدى الأصوليين أن الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب هي على أربعة أنواع :

١ ـ أصالة البراءة .
٢ ـ أصالة الاحتياط .

---

(١) إن تعذر إقامة الحجة قد يحصل من جهة فقدان الدليل ، وقد يحصل من جهة اجماله ، وقد يحصل من جهة تعارض الدليلين وتعادلهما من دون مرجح لأحدهما على الآخر .

٣ ـ أصالة التخيير .

٤ ـ أصالة الاستصحاب .

ومن جميع ما تقدم يتضح لنا :

أولاً : ان موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم[١] .

ثانياً : إن هذه الأُصول الأربعة مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم أيضاً .

* * *

ثم إعلم أن الحصر في هذه الأُصول الأربعة حصر استقرائي ، لأنها هي التي وجدوا أنها تجري في جميع أبواب الفقه ، ولذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها ولو في أبواب خاصة من الفقه . وبالفعل هناك جملة من الاصول في الموارد الخاصة يرجع إليها الشاك في الحكم مثل أصالة الطهارة الجاري في مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية .

وإنما تعددت هذه الأُصول الأربعة فلتعدد مجاريها أي مواردها التي تختلف باختلاف حالات الشك ، إذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراه على وجه لا يجزي فيها غيره من باقي الأُصول .

غير أنه مما يوجب علمه أن مجاري هذه الأُصول لا تعرف ، كما لا يعرف أن مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلاً إلا من طريق أدلة جريان هذه الأُصول واعتبارها . وفي بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها .

وقد ذكر مشايخ الأُصول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوهاً مختلفة لا يخلو بعضها من نقد وملاحظات . وأحسنها ـ فيما يبدو ـ ما أفاده شيخنا النائيني أعلى الله مقامه .

---

(١) المقصود بالشك ما هو أعم من الشك الحقيقي (وهو تساوي الطرفين) ، ومن الظن غير المعتبر ، نظراً إلى أن حكمه حكم الشك ، بل باعتبار آخر يدخل الظن غير المعتبر في الشك حقيقة ، من ناحية أنه لا يرفع حيرة المكلف باتباعه فيبقى العامل به شاكاً في فراغ ذمته .

وخلاصته :

ان الشك على نحوين :

١ ـ أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها . وهذا هو مجرى (الاستصحاب) .

٢ ـ ألا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع . وهذه الحالة لا تخلو عن احدى صور ثلاث :

(أ) أن يكون التكليف مجهولاً مطلقاً ، أي لم يعلم حتى بجنسه . وهذه هي مجرى (أصالة البراءة) .

(ب) أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع إمكان الاحتياط . وهذه مجرى (أصالة الاحتياط) .

(جـ) أن يكون التكليف معلوماً كذلك ولا يمكن الاحتياط . وهذه مجرى (قاعدة التخيير) .

وقبل الكلام في كل واحدة من هذه الأُصول لا بد من بيان أُمور من باب المقدمة تنويراً للأذهان .

وهـي :

الأول : ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين :

١ ـ أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي ، كالشك في عدد ركعات الصلاة ، فإنه قد يوجب في بعض الحالات تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة .

٢ ـ أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري . وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام . وأما النحو الأول فهو يدخل في مسائل الفقه .

الثاني : ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه أي الشيء المشكوك فيه على نحوين :

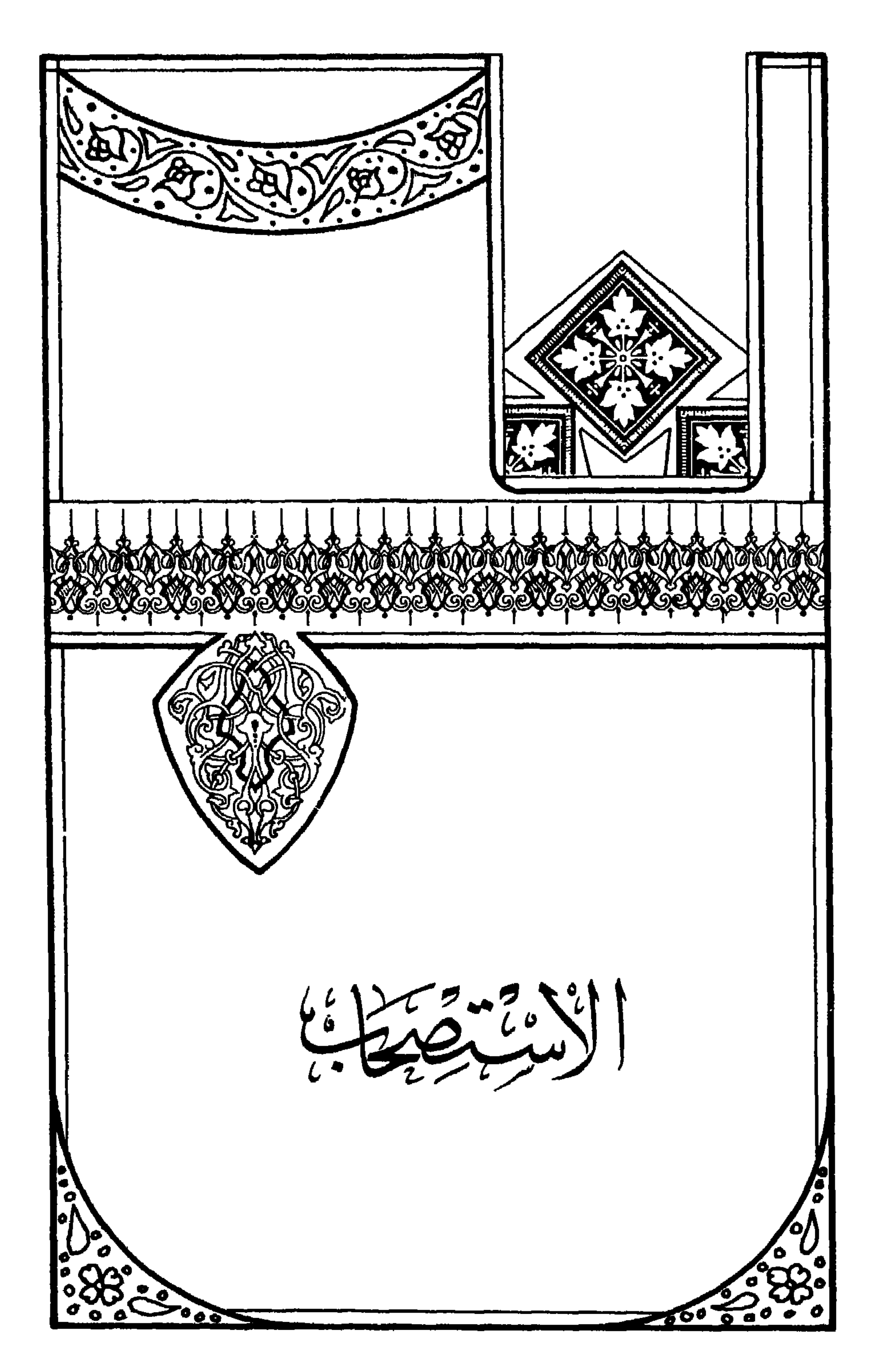
١ ـ أن يكون المتعلق موضوعاً خارجياً ، كالشك في طهارة ماء معين أو في أن هذا المائع المعين خل أو خمر . وتسمى الشبهة حينئذ (موضوعية) .

٢ ـ أن يكون المتعلق حكماً كلياً ، كالشك في حرمة التدخين ، أو أنه من المفطرات للصوم ، أو نجاسة العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه . وتسمى الشبهة حينئذ (حكمية) .

والشبهة الحكمية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع ، وإذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فإنما هو استطرادي قد تقتضيه طبيعة البحث باعتبار أن هذه الأصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكمية والموضوعية في جريانها ، وإلا فالبحث عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه .

الثالث : انه قد علم مما تقدم في صدور التنبيه أن الرجوع إلى الأُصول العملية إنما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالامارة على الحكم الشرعي في مورد الشبهة . ومنه يعلم أنه مع الامل ووجود المجال للفحص لا وجه لاجراء الأصول والاكتفاء بها في مقام العمل ، بل اللازم أن يفحص حتى ييأس ، لأن ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلم ، فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل لا سيما مثل أصل البراءة .





الاستصحاب



تعريفـه :

إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذي حكم ثم تزلزل يقينـه السابق بـأن شك في بقاء ما كان قـد تيقن به سـابقاً ـ فـإنه بمقتضى ذهـاب يقينه السـابق يقع المكلف في حيرة من أمره في مقام العمل : هل يعمل على وفق ما كان متيقناً به ولكنـه ربما زال ذلـك المتيقن فيقع في مخـالفة الـواقع ، أو لا يعمـل على وفقه فينقضي ذلك اليقين بسبب ما عـراه من الشك ويتحلل ممـا تيقن به سـابقاً ولكنـه ربما كان المتيقن باقياً على حاله لم يزل فيقع في مخالفة الواقع ؟ .

إذن ماذا تراه صانعاً ؟ .

ـ لا شك أن هذه الحيرة طبيعية للمكلف الشاك فتحتاج إلى مـا يرفعهـا من مستنـد شرعي ، فـإن ثبت بالـدليـل أن القـاعـدة هي أن يعمـل على وفق اليقين السابق وجب الأخذ بهـا ويكون معـذوراً لو وقـع في المخالفـة ، وإلا فلا بـد أن يرجع إلى مستند يطمنه من التحلل مما تيقن به سابقـاً ولو مثـل أصل البـراءة أو الاحتياط .

وقد ثبت لدى الكثير من الأُصوليين أن القاعدة في ذلـك أن يأخـذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقائه ، على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعدة وحدودها على ما سيأتي .

وسمّوا هذه القاعدة بـ (الاستصحاب) .

* * *

وكلمة **الاستصحاب** : مـأخوذة في أصـل اشتقاقهـا من كلمة (الصحبة) من باب الاستفعال ، فتقول : استصحبت هذا الشخص ، أي اتخذته صاحباً مـرافقاً لك . وتقول : استصحبت هذا الشيء ، أي حملته معك .

وإنما صح اطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الأُصوليين ، فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما تيقن به سـابقاً صحيبـاً له إلى الـزمان الـلاحق في مقام العمل .

وعليه ، فكما يصح أن تطلق كلمة الاستصحاب على نفس الإبقاء العملي من الشخص المكلف العامل كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملي ، لأن القاعدة في الحقيقة ابقاء واستصحاب من الشارع حكماً .

إذا عرفت ذلك ، فينبغي أن يجعل التعريف لهـذه القاعـدة المجعولـة ، لا لنفس الإبقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة ، لأن المكلف يقال له : عامل بالاستصحاب ومجرٍ له ، وإن صح أن يُقال له : انه استصحب ، كمـا يقال لـه : أجرى الاستصحاب .

وعلى كـل ، فموضـوع البحث هنا هـو هذه القـاعدة العـامة ، والمقصـود بالبحث إثباتها وإقامة الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بها ، فلا وجـه لجعل التعريف لذاتِ الإبقاء العملي الذي هو فعل العامل بـالقاعـدة كما صنـع بعضهم فوقع في حيرة من توجيه التعريفات .

وإلى تعريف القاعدة نظر من عرَّف الاستصحاب بأنه :

(ابقاء ما كان) .

فـإن القاعـدة في الحقيقة معنـاها ابقـاؤه حكماً ، وكـذلك من عـرفه بـأنـه (الحكم ببقاء ما كان) ، ولذا قال الشيخ الانصاري عن ذلك التعـريف : «والمراد بالإبقاء : الحكم بالبقاء» ، بعد أن قال : انه أسد التعاريف وأخصرها .

ولقد أحسن وأجاد في تفسير الإبقاء بالحكم بالبقاء ، ليدلنـا على أن المراد من الإبقاء ،الإبقاء حكماً الذي هو القاعدة ، لا الابقاء عملاً الذي هو فعل العامل بها .

* * *

وقد اعترض على هذا التعريف الذي أستحسنه الشيخ بعدة أُمور نذكر أهمها ونجيب عنها :

منها : لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجيته ، وهي : الأخبار ، وبناء العقلاء ، وحكم العقل .

فلا يصح أن يعبّر عنه بالابقاء على جميع هذه المباني ، وذلك لأن المراد منه إن كان الابقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل ، لأن المراد من حكم العقل هنا اذعانه كما سيأتي ، واذعانه إنما هو ببقاء الحكم لا بابقائه العملي من المكلف . وإن كان المراد منه الابقاء غير المنسوب إلى المكلف ، فمن الواضح أنه لا جهة جامعة بين الإلزام الشرعي الذي هو متعلق بالابقاء وبين البناء العقلائي والإدراك العقلي .

والجواب يظهر مما سبق ، فإن المراد من الاستصحاب هو القاعدة في العمل المجعولة من قبل الشارع ، وهي قاعدة واحدة في معناها على جميع المباني ، غاية الأمر أن الدليل عليها تارة يكون الأخبار ، وأُخرى بناء العقلاء ، وثالثة اذعان العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع .

ومنها : ان التعريف المذكور لا يتكفل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق والشك اللاحق .

والجواب : ان التعبير «بابقاء ما كان» مشعر بالركنين معاً :

أما الأول : وهو اليقين السابق فيفهم من كلمة (ما كان) ، لأنه ـ كما أفاده الشيخ الأنصاري ـ «دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم ، فعلة الابقاء أنه كان ، فيخرج من التعريف ابقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله» . وحينئذ لا يفرض أنه كان إلا إذا كان متيقناً .

وأما الثاني : وهو الشك اللاحق فيفهم من كلمة (الابقاء) الذي معناه الابقاء حكماً وتنزيلاً وتعبداً ، ولا يكون الحكم التعبدي التنزيلي إلا في مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقي ، بل مع عدم الشك بالبقاء لا معنى لفرض الابقاء وإنما يكون بقاءً للحكم ويكون أيضاً عملاً بالحاضر لا بما كان .

مقومات الاستصحاب :

بعد أن أشرنا إلى أن لقاعدة الاستصحاب أركاناً نقول تعقيباً على ذلك : إن هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور إذا لم تتوفر فيها فاما ألا تسمى استصحاباً أو لا تكون مشمولة لأدلته الآتية : ويمكن أن ترتقي هذه المقومات إلى سبعة أمور حسبما تقتنص من كلمات الباحثين :

١ ـ **اليقين** : والمقصود به اليقين بالحالة السابقة ، سواء كانت حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي . وقد قلنا سابقاً ان ذلك ركن في الاستصحاب ، لأن المفهوم من الأخبار الدالة عليه بل من معناه أن يثبت يقين بالحالة السابقة وإن لثبوت هذا اليقين علّية في القاعدة . ولا فرق في ذلك بين أن نقول بأن اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس وبين أن نقول بذلك من جهة كونه طريقاً وكاشفاً . وسيأتي بيان وجه الحق من القولين .

٢ ـ **الشك** : والمقصود منه الشك في بقاء اليقين . وقد قلنا سابقاً انه ركن في الاستصحاب ، لأنه لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر ، ولا يصح أن تجري إلا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقناً . فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بد أن يكون مأخوذاً في موضوعها .

ولكن ينبغي ألا يخفى أن المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي أي تساوي الاحتمالين ، ومن الظن غير المعتبر . فيكون المراد منه عدم العلم والعلمي مطلقاً ، وسيأتي الإشارة إلى سر ذلك .

٣ ـ **اجتماع اليقين والشك في زمان واحد** : بمعنى أن يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك ، لا بمعنى أن مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد ، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب ، وقد يكونان متقارنين حدوثاً كما لو علم يوم الجمعة ـ مثلاً ـ بطهارة ثوبه يوم الخميس ، وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة . وقد يكون مبدأ حدوث اليقين

متأخراً عن حدوث الشك ، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمر الشك إلى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في أن الثوب كان طاهراً يوم الخميس ، فإن كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب .

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في الزمان واضح ، لأن ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو ابقاء ما كان ، إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زماناً فإنه لا يفرض ذلك إلا فيما إذا تبدل اليقين بالشك وسرى الشك إليه فلا يكون العمل باليقين ابقاء لما كان ، بل هذا مورد قاعدة اليقين المباينة في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب وسيأتي الإشارة إليها .

٤ ـ **تعدد زمان المتيقن والمشكوك** : ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم ، لأنه مع فرض وحدة زمان اليقين والشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما سيأتي اشتراط ذلك في الاستصحاب أيضاً . وذلك لأن معناه اجتماع اليقين والشك بشيء واحد وهو محال . والحقيقة أن وحدة زمان صفتي اليقين والشك بشيء واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما ، وبالعكس ، أي أن وحدة زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين .

وعليه ، فلا يفرض الاستصحاب إلا في مورد اتحاد زمان اليقين والشك مع تعدد زمان متعلقهما . وأما في فرض العكس بأن يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بأن يكون في الزمان اللاحق شاكاً في نفس ما تيقنه سابقاً بوصف وجوده السابق ، فإن هذا هو مورد ما يسمى بقاعدة اليقين ، والعمل باليقين لا يكون ابقاء لما كان :

مثلاً : إذا تيقن بحياة شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك إلى يوم الجمعة ، أي أنه تبدل يقينه السابق إلى الشك ، فإن العمل على اليقين لا يكون ابقاء لما كان لأنه حينئذ لم يحرز ما كان تيقن به أنه كان . ومن أجل هذا عبروا عن مورد قاعدة اليقين بالشك الساري .

وهذا هو الفرق الاساسي بين القاعدتين . وسيأتي أن أخبار الاستصحاب لا تشملها ولا دليل عليها غيرها .

٥ ـ **وحدة متعلق اليقين والشك** : أي أن الشك يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان . وهذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذي حقيقته ابقاء ما كان .

وبهذا تفترق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضي والمانع التي موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضي والشك في الرافع أي المانع في تأثيره ، فيكون المشكوك فيها غير المتيقن . فإن من يذهب إلى صحة هذه القاعدة يقول : انه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) إذا تيقن بوجود المقتضي (بالكسر) ويكفي ذلك بلا حاجة إلى احراز عدم المانع من تأثيره ، أي أن مجرد احراز المقتضي كاف في ترتيب آثار مقتضاه . وسيأتي الكلام إن شاء الله تعالى فيها .

٦ ـ **سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك** : أي أنه يجب أن يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً ، وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب ، فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك بأن يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر . . فإن هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرى الذي لا دليل عليه .

مثاله : ما لو علم بأن صيغة إفعل حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى : هل كان في أصل وضع لغة العرب أو أنها نقلت عن معناها الاصلي إلى هذا المعنى في العصور الإسلامية ؟ ـ فانه يقال هنا ان الأصل عدم النقل ، لغرض إثبات أنها موضوعة لهذا المعنى في أصل اللغة . ومعنى ذلك في الحقيقة جرّ اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم . ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاص ولا تكفي فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلته الأخرى ، لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك ، بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر .

٧ ـ **فعلية الشك واليقين** : بمعنى أنه لا يكفي الشك التقديري ولا اليقين التقديري . واعتبار هذا الشرط لا من أجل أن الاستصحاب لا يتحقق معناه إلا بفرضه ، بل لأن ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك واليقين في أخبار الاستصحاب ، فإنهماظاهران في كونهما فعليين كسائر الألفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها .

وإنما يعتبر هذا الشرط في قبال من يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديري ، ومثاله ـ كما ذكره بعضهم ـ : ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلى ، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في أنه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة . . فإن مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل وعدم وجود الشك قبله . ولا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة لعدم فعلية الشك إلا بعد الصلاة . وأما الاستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ . أما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديري وكان يقدر فيه الشك في الحدث لو أنه التفت قبل الصلاة . . فإن المصلي حينئذ يكون بمنزلة من دخل في الصلاة وهو غير متطهر يقيناً ، فلا تصح صلاته وإن كان غافلاً حين الصلاة ولا تصححها قاعدة الفراغ لأنها لا تكون حاكمة على الاستصحاب الجاري قبل الدخول في الصلاة .

معنى حجية الاستصحاب :

من جملة المناقشات في تعريف الاستصحاب المتقدم وهو (ابقاء ما كان) ونحوه : ما قاله بعضهم : انه لا شك في صحة توصيف الاستصحاب بالحجية ، مع أنه لو أريد منه ما يؤدي معنى الإبقاء لا يصح وصفه بالحجة ، لأنه إن أريد منه الابقاء العملي المنسوب إلى المكلف فواضح عدم صحة توصيفه بالحجة ، لأنه ليس الابقاء العملي يصح أن يكون دليلاً على شيء وحجة فيه . وإن أريد منه الإلزام الشرعي فانه مدلول الدليل ، لا أنه دليل على نفسه وحجة على نفسه ، وكيف يكون دليلاً على نفسه وحجة على نفسه . فهو من هذه الجهة شأنه شأن الأحكام التكليفية المدلولة للأدلة .

قلت : نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى الابقاء الذي هو مؤدى الاستصحاب ، وهو أن المراد به القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل . فليس المراد منه الابقاء العملي المنسوب إلى المكلف ولا الإلزام الشرعي ، فيصح توصيفه بالحجة ولكن لا بمعنى الحجة في باب الامارات بل بالمعنى اللغوي لها ، لأنه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلاً على شيء مثبتة له ، بل هي الأمر المجعول من قبل الشارع فتحتاج إلى اثبات ودليل كسائر الأحكام

التكليفية من هذه الجهة ، ولكنه نظراً إلى أن العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذراً للمكلف إذا وقع في مخالفة الواقع كما أنه يصح الاحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة . . صح أن توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوي . وبهذه الجهة يصح التوصيف بالحجة سائر الأصول العملية والقواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع ، فإنها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم ، ولا شك في أنه لا معنى لأن يراد منها الحجة في باب الامارات ، فيتعين أن يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجة .

وبهذه الجهة تفترق القواعد والأصول الموضوعة للشاك عن سائر الأحكام التكليفية ، فإنها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقاً حتى بالمعنى اللغوي .

غير أنه يجب ألا يغيب عن البال أن توصيف القواعد والأصول الموضوعة للشاك بالحجة يتوقف على ثبوت مجعوليتها من قبل الشارع بالدليل الدال عليها . فالحجة في الحقيقة هي القاعدة المجعولة للشاك بما أنها مجعولة من قبله . وإلا إذا لم تثبت مجعوليتها لا يصح أن تسمى قاعدة فضلاً عن توصيفها بالحجة .

وعليه ، فيكون المقوّم لحجية القاعدة المجعولة للشاك ـ أية قاعدة كانت ـ هو الدليل الدال عليها الذي هو حجة بالمعنى الاصطلاحي .

واذا ثبت صحة توصيف نفس قاعدة الاستصحاب بالحجة بالمعنى اللغوي لم تبق حاجة إلى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجة ـ كما صنع بعض مشايخنا طيب الله ثراه ـ إذ جعل الموصوف بالحجة فيه على اختلاف المباني أحد أمور ثلاثة :

١ ـ **اليقين السابق** : باعتبار أنه يكون منجزاً للحكم حدوثاً عقلاً والحكم بقاء بجعل الشارع .

٢ ـ **الظن بالبقاء اللاحق** : بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل .

٣ ـ **مجرد الكون السابق** : فإن الوجود السابق يكون حجة في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق ، لا من جهة وثاقة اليقين السابق ، ولا من جهة

رعاية الظن بالبقاء اللاحق ، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات والتحفظ على الأغراض الواقعية .

فإن كل هذه التأويلات إنما نلتجىء إليها إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجة ، وقد عرفت صحة توصيفه بالحجة بمعناها اللغوي . ثم لا شك في أن الموصوف بالحجة في لسان الاصوليين نفس الاستصحاب ، لا اليقين المقوم لتحققه ، ولا الظن بالبقاء ، ولا مجرد الكون السابق ، وإن كان ذلك كله مما يصح توصيفه بالحجة .

هل الاستصحاب امارة أو أصل ؟ .

بعد أن تقدم أنه لا يصح توصيف قاعدة العمل للشاك ـ أية قاعدة كانت ـ بالحجة في باب الامارات يتضح لك أنه لا يصح توصيفها بالامارة فانه تكون امارة على أي شيء وعلى أي حكم . ولا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب وبين غيرها من الاصول العملية والقواعد الفقهية .

إذ ان قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عام وأصل عملي يرجع إليها المكلف عند الشك والحيرة ببقاء ما كان . ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدلة كبناء العقلاء ، وحكم العقل ، والاجماع .

ولكن الشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه فرّق في الاستصحاب بين أن يكون مبناه الأخبار فيكون أصلاً ، وبين أن يكون مبناه حكم العقل فيكون امارة . قال ما نصه :

«إن عد الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الأخبار . وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما» .

أقول : وكأن من تأخر عنه أخذ هذا الرأي ارسال المسلمات ، والذي يظهر من القدماء أنه معدود عندهم من الامارات كالقياس اذ لا مستند لهم عليه

إلا حكم العقل . غير أن الذي يبدو لي أن الاستصحاب حتى على القول بأن مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عملية ليس مضمونها إلا حكماً ظاهرياً مجعولاً للشاك . وأما الظن ببقاء المتيقن ـ على تقدير حكم العقل وعلى تقدير حجية مثل هذا الظن ـ لا يكون إلا مستنداً للقاعدة ودليلاً عليها وشأنه في ذلك شأن الأخبار وبناء العقلاء ، لا أن الظن هو نفس القاعدة حتى تكون إمارة ، لأن هذا الظن نستنتج منه أن الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابية لأجل العمل بها عند الشك والحيرة .

والحاصل أن هذا الظن يكون مستنداً للاستصحاب لا أنه نفس الاستصحاب ، وهو من هذه الجهة كالأخبار وبناء العقلاء ، فكما أن الأخبار يصح أن توصف بأنها امارة على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولا يلزم من ذلك أن يكون نفس الاستصحاب امارة ، كذلك يصح أن يوصف هذا الظن بأنه امارة إذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب امارة .

فاتضح أنه لا يصح توصيف الاستصحاب بأنه امارة على جميع المباني فيه ، وإنما هو أصل عملي لا غير .

الأقوال في الاستصحاب :

تشعبت في الاستصحاب أقوال العلماء بشكل يصعب حصرها على ما يبدو . ونحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء في رسائل الشيخ الأنصاري ثقة بتحقيقه ـ وهو خرّيت هذه الصناعة الصبور على ملاحقة أقوال العلماء وتتبعها ـ قال رحمه الله بعد أن توسع في نقل الأقوال والتعقيب عليها ما نصه :

«هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب ، والمتحصل منها في بادي النظر أحد عشر قولاً :

١ ـ القول بالحجية مطلقاً[1] .

(١) ذهب إلى هذا القول من المتأخرين الشيخ الآخند صاحب الكفاية ره .

٢ ـ عدمها مطلقاً .

٣ ـ التفصيل بين العدمي والوجودي .

٤ ـ التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً ، فلا يعتبر في الأول .

٥ ـ التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الأول إلا في عدم النسخ .

٦ ـ التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الأول . وهذا هو الذي ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح الوافية .

٧ ـ التفصيل بين الأحكام الوضعية ـ يعني نفس الأسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها ـ وبين غيرها من الأحكام الشرعية فتجري في الأول دون الثاني .

٨ ـ التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر في الأول .

٩ ـ التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له ، وبين غيره ، فيعتبر في الأول دون الثاني ، كما هو ظاهر المعارج .

١٠ ـ هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري .

١١ ـ زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة ألاشتباه المصداقي دون المفهومي ، كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخوانساري .

ثم انه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير ، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة ، إلا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي .

والأقوى هو (القول التاسع) وهو الذي اختاره المحقق» انتهى ما أردنا نقله

من عبارة الشيخ الأعظم .

وينبغي أن يـزاد تفصيل آخـر لم يتعرض لـه في نقـل الأقـوال ، وهـو رأي خاص به ، إذ فصَّل بين كون المستصحب مما ثبت بدليـل عقلي فلا يجـري فيه الاستصحاب ، وبين ما ثبت بـدليل آخـر فيجري فيـه . ولعله إنما لم يـذكره في ضمن الأقـوال لأنه يـرى أن الحكم الثابت بـدليل عقلي لا يمكن أن يتـطرق اليه الشك ، بل اما ان يعلم بقاؤه أو يعلم زوالـه ، فلا يتحقق فيـه ركن الاستصحاب وهو الشك . فلا يكون ذلك تفصيلاً في حجية الاستصحاب .

وقبل أن ندخل في مناقشة الأقوال والترجيح بينها ينبغي أن نذكر الأدلة على الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجيته لنناقشها ونذكر مدى دلالتها :

أدلة الاستصحاب

الدليل الأول ـ بناء العقلاء :

لا شك في أن العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم وأذواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقائه . وعلى ذلك قامت معايش العباد ، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي ولما قامت لهم سوق وتجارة .

وقيل : ان ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات : فالطيور ترجع إلى أوكارها والماشية تعود إلى مرابضها . ولكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر ، بل ينبغي أن يعدَّ من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحاباً ، بل تجري في ذلك على وفق عادتها بنحو لاشعوري .

وعلى كل حال ، فإن بناء العقلاء في عملهم مستقر على الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها ، في جميع أحوالهم وشؤونهم ؛ مع الالتفات إلى ذلك والتوجه إليه .

وإذا ثبتت هذه المقدمة ننتقل إلى مقدمة أخرى فنقول : ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم ، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العملية يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم وإلا لظهر وبان ولبلغه الناس . وقد تقدم مثل ذلك في حجية خبر الواحد .

وهذا الدليل ـ كما ترى ـ يتكون من مقدمتين قطعيتين :

١ ـ ثبوت بناء العقلاء على اجراء الاستصحاب .

٢ ـ كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم .

وقد وقعت المناقشة في المقدمتين معاً . ويكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال ، لأن مثل هذه المقدمات يجب أن تكون قطعية والا فلا يثبت بها المطلوب ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجة .

أما المقدمة الأولى : فقد ناقش فيها أستاذنا الشيخ النائيني رحمه الله : بأن بناء العقلاء لم يثبت إلا فيما إذا كان الشك في الرافع ، أما إذا كان الشك في المقتضي فلم يثبت منهم هذا البناء (على ما سيأتي من معنى المقتضي والرافع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصاري) . فيكون بناء العقلاء هذا دليلاً على التفصيل المختار له وهو القول التاسع .

ولا يبعد صحة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء ، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الرافع . ومع الاحتمال يبطل الاستدلال كما سبق .

وأما المقدمة الثانية : فقد ناقش فيها شيخنا الآخند في الكفاية بوجهين نذكرهما ونذكر الجواب عنهما :

أولاً : ان بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع إلا إذا أحرزنا أن منشأ بنائهم العملي هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم ، أي أنهم يأخذون بالحالة السابقة من أجل أنها سابقة ، لنستكشف منه تعبد الشارع . ولكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم ، فإنه من الجائز قريباً أن أخذهم بالحالة السابقة لا لأجل أنها حالة سابقة بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مرة ، أو لأجل الاحتياط أخرى ، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثة ، أو لأجل ظنهم بالبقاء ولو نوعاً رابعة ، أو لأجل غفلتهم عن الشك أحياناً خامسة . وإذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود .

والجواب : ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تبانيهم العملي على الأخذ بالحالة السابقة ، وهذا ثابت عندهم من غير شك ، أي أن لهم قاعدة عملية تبانوا عليها ويتبعونها أبداً مع الالتفات والتوجه إلى ذلك ، أما فرض الغفلة من بعضهم أحياناً فهو صحيح ولكن لا يضر في ثبوت التباني منهم

دائماً مع الالتفات . ولا يضر في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تبانيهم اختلاف أسباب التباني عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم أو الظن لأجل الغلبة أو لأي شيء آخر من هذا القبيل ، فهي قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتة أيضاً عند الشارع ولا يلزم أن يكون ثبوتها عنده من جميع الأسباب التي لاحظوها . وإذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده إلا التعبد بها من قبله فتكون حجة على المكلف وله .

نعم احتمال كون السبب في بنائهم ولو أحياناً رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لأنها لا تكون عندهم كقاعدة لأجل الحالة السابقة ، ولكن الرجاء بعيد جداً من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحالة السابقة لاحتمال أن الواقع غير الحالة السابقة ، بل قد يترتب على عدم البقاء أغراض مهمة فالبناء على البقاء خلاف الرجاء . وكذلك الاحتياط قد يقتضي البناء على عدم البقاء . فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سبباً لتباني العقلاء ولو أحياناً .

ثانياً : بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان، نقول : ان هذا لا يستكشف منه حكم الشارع إلا إذا أحرزنا رضاه ببنائهم وثبت لدينا أنه ماض عنده . ولكن لا دليل على هذا الرضا والامضاء ، بل إن عمومات الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء . وكذلك ما دل على البراءة والاحتياط في الشبهات . بل احتمال عمومها للمورد كاف في تزلزل اليقين بهذه المقدمة . فلا وجه لاتباع هذا البناء ، إذ لا بد في اتباعه من قيام الدليل على أنه ممضي من قبل الشارع . ولا دليل .

والجواب : ظاهر من تقريبنا للمقدمة الثانية على النحو الذي بيناه ، فانه لا يجب في كشف موافقة الشارع احراز امضائه من دليل آخر ، لأن نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقته كما تقدم . فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع ولا حاجة إلى دليل آخر على اثبات رضاه وامضائه .

وعليه ، فلم يبق علينا إلا النظر في الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم في أنها صالحة للردع في المقام أو غير صالحة ؟ والحق أنها غير صالحة ،

لأن المقصود من النهي عن اتباع غير العلم هو النهي عنه لاثبات الواقع به ، وليس المقصود من الاستصحاب اثبات الواقع ، فلا يشمل هذا النهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلية يرجع إليها عند الشك ، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات والأخبار حتى تكون شاملة لمثله ، أي أن الاستصحاب خارج عن الآيات والأخبار تخصصاً .

وأما ما دل على البراءة أو الاحتياط فهو في عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه لأن كلاً منهما موضوعه الشك ، بل أدلة الاستصحاب مقدمة على أدلة هذه الأصول كما سيأتي .

الدليل الثاني ـ حكم العقل :

والمقصود منه هنا هو حكم العقل النظري لا العملي ، إذ يذعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقائه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه .

أي أنه إذا علم الإنسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فإن العقل يحكم برجحان بقائه وبأنه مظنون البقاء . وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد أن يحكم الشرع أيضاً برجحان البقاء .

وإلى هذا يرجع ما نقل عن العضدي في تعريف الاستصحاب «بأن معناه أن الحكم الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء» .

أقول : وهذا حكم العقل لا ينهض دليلاً على الاستصحاب على ما سنشرحه ، والظاهر أن القدماء القائلين بحجيته لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل ، كما يظهر جلياً من تعريف العضدي المتقدم ، إذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا ، ولعله لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا إذ لم يتنبهوا إلى أدلته الأخرى على ما يظهر ، فانه أول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلي في النهاية ، وأول من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم ، كما حقق ذلك الشيخ الأنصاري في رسائله في الأمر الأول من مقدمات

الاستصحاب ، ثم قال : «نعم ربما يظهر من الحلي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين . وهذه العبارة ظاهرة أنها مأخوذة من الأخبار» .

وعلى كل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين :

الأول : في أصل الملازمة العقلية المدعاة . ويكفي في تكذيبها الوجدان ، فانا نجد أن كثيراً ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقاً .

الثاني : على تقدير تسليم هذه الملازمة ، فإن أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء ، وهذا الظن لا يثبت به حكم الشرع إلا بضميمة دليل آخر يدل على حجية هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل على حرمة التعبد بالظن . والشأن كل الشأن في اثبات هذا الدليل . فلا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلاً بنفسها على الحكم الشرعي . ولو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمة وإنما تكون الملازمة محققة لموضوعه .

ثم ما المراد من قولهم : إن الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء ، فانه على اطلاقه موجب للإيهام والمغالطة ، فانه إن كان المراد أنه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له . وإن كان المراد أنه يحكم بحجية هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج اثبات ذلك إلى دليل آخر كما ذكرنا . وإن كان المراد أنه يحكم بأن البقاء مظنون وراجح عند الناس ، أي يعلم بذلك ، فهذا وإن كان تقتضيه الملازمة ولكن هذا المقدار غير نافع ولا يكفي وحده في اثبات المطلوب ، إذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن ورضاه به . والنافع في الباب اثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حكمه بأن هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس .

الدليل الثالث ـ الاجماع :

نقل جماعة الاتفاق على اعتبار الاستصحاب منهم صاحب المبادىء على ما نقل عنه ، إذ قال : «الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على أنه متى حصل

حكم ثم وقع الشك في أنه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً» .

أقول : ان تحصيل الاجماع في هذه المسألة مشكل جداً ، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق إلا أن يراد منه حصول الاجماع في الجملة على نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي وهذا الإجماع بهذا المقدار قطعي . ألا ترى أن الفقهاء في مسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم ، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك . ومعلوم أن فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري ، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين ، بل ولا من جهة قاعدة المقتضي والمانع .

والحاصل أن هذا ومثله يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلي ، وهو قطعي بهذا المقدار . ويمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقاً على انكار حجيته من طريق الظن لا من أي طريق كان ، في مقابل من قال بحجيته لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة .

نعم دعوى الإجماع على حجية مطلق الاستصحاب أو في خصوص ما إذا كان الشك في الرافع في غاية الاشكال ، بعد ما عرفت من تلك الأقوال .

الدليل الرابع ـ الأخبار :

وهي العمدة في اثبات الاستصحاب وعليها التعويل ، وإذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجية خبر الواحد ، مضافاً إلى أنها مستفيضة ومؤيدة بكثير من القرائن العقلية والنقلية . وإذا كان الشيخ الأنصاري قد شك فيها بقوله : «هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب ، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها» ، فإنها في الحقيقة هي جل اعتماده في مختاره ، وقد عقب هذا الكلام بقوله : «فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد» ، ثم أيدها بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة .

وعلى كل حال ، فينبغي النظر فيها لمعرفة حجيتها ومدى دلالتها ،

ولنذكرها واحدة واحدة ، فنقول :

١ ـ صحيحة زرارة الأولى

وهي مضمرة لعدم ذكر الإمام المسؤول فيها ، ولكنه كما قال الشيخ الأنصاري لا يضرها الاضمار ، والوجه في ذلك أن زرارة لا يروي عن غير الإمام لا سيما مثل هذا الحكم بهذا البيان ، والمنقول عن فوائد العلامة الطباطبائي أن المقصود به الإمام الباقر عليه السلام .

«قال زرارة :

قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ .

قال : يا زرارة ! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن ، فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء .

قلت : فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم ؟ .

قال : لا ! حتى يستيقن أنه قد نام . حتى يجيء من ذلك أمر بيّن . وإلا فانه على يقين من وضوئه . ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ، ولكنه ينقضه بيقين آخر» .

ونذكر في هذه الصحيحة بحثين :

الأول : في فقهها ولا يخفى أن فيها سؤالين :

أولهما : عن شبهة مفهومية حكمية لغرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقضاً للوضوء ، إذ لا شك في أنه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغة ولا عن كون الخفقة أو الخفقتين ناقضة للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم . فينحصر أن يكون مراده .

والجواب : قرينة على ذلك أيضاً ، هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقة والخفقتين ، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة وضعفاً ومنه الخفقة والخفقتان ، ومع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة .

فلذلك أجاب الإمام بتحديد النوم الناقض وهو الذي تنام فيـه العين والأذن معاً . أما ما تنام فيه العين دون القلب والأذن كما في الخفقة والخفقتين فليس ناقضاً .

وثانيهما : فهو ـ لا شك ـ عن الشبهة الموضوعية بقرينة الجواب ، لأنه لـو كـان مراد السـائل الاستفهـام عن مرتبـة أخرى من النـوم التي لا يحس معها بمـا يتحرك في جنبه ، لكان ينبغي أن يرفع الإمام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض . ولو كانت شبهة السائـل شبهة مفهـومية حكميـة لما كـان معنى لفرض الشـك في الحكم الواقعي في جواب الإمام ثم اجراء الاستصحـاب ، ولما صـح أن يفرض الإمام استيقان السائل بـالنوم تـارة وعدم استيقـانه أخـرى ، لأن الشبهة لـو كانت مفهومية حكمية لكان السائل عالماً بأن هذه المـرتبة هي من النـوم ، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الأول .

وإذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كان متضمناً لقاعدة الاستصحاب كما سيأتي فموردها يكون حينئذ خصوص الشبهة الموضوعية ، فيقال حينئـذ : لا يستكشف من اطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذي يهمنا بالـدرجة الأولى اثباته ، إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقـام التخاطب ، وقـد تقدم في الجزء الأول أن ذلك يمنع من التمسـك بالاطـلاق وإن لم يكن صالحـاً للقرينية ، لما هو المعروف أن المورد لا يخصص العـام ولا يقيد المـطلق . نعم قد يقال في الجواب : إن كلمة (أبداً) لها من قوة الدلالـة على العموم والاطـلاق ما لا يحد منها القدر المتيقن في مقام التخاطب ، فهي تعطي في ظهورهـا القولي ان كل يقين مهما كان متعلقه وفي أي مورد كان لا ينقض بالشك أبداً .

الثاني في دلالتها على الاستصحاب .

وتقريب الاستدلال بها أن قوله عليه السلام : «فانه على يقين من وضوئـه» جملة خبـرية هي جـواب الشـرط[1] ومعنى هـذه الجملة الشـرطيـة : انـه إن لم

(١) بنى الشيخ الأنصاري ومن حذا حذوه الاستـدلال بهذه الصحيحة على أن جواب الشـرط = محذوف وان قوله (فإنه على يقين من وضوئه) علة للجواب قامت مقامـه . وقال : «وجعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف» . فيكون معنى الروايـة على قولـه أن يستيقن أنه قـد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنـه على يقين من وضوئـه في السابق . فحـذف «فلا يجب عليـه

يستيقن بأنه قد نام فإنه باق على يقين من وضوئه ، أي أنه لم يحصل ما يرفع اليقين به وهو اليقين بالنوم . وهذه مقدمة تمهيدية وتوطئة لبيان أن الشك ليس رافعاً لليقين وإنما الذي يرفعه اليقين بالنوم ، وليس الغرض منها إلا بيان أنه على يقين من وضوئه ، ليقول ثانياً أنه لا ينبغي أن يرفع اليد عن هذا اليقين إذ لا موجب لانحلاله ورفع اليد عنه إلا الشك الموجود ، والشك بما هو شك لا يصلح أن يكون رافعاً وناقضاً لليقين ، وإنما ينقض اليقين اليقين لا غير .

فقوله : (وإلا فإنه على يقين من وضوئه) بمنزلة الصغرى ، وقوله (ولا ينقض اليقين بالشك أبداً) بمنزلة الكبرى . وهذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب ، وهي البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق . فيفهم منها أن كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق .

هذا وقد وقعت المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة من عدة وجوه :

منها : ما أفاده الشيخ الأنصاري إذ قال : «ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس ، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى (ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك) فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء» إلى آخر ما أفاده ، ولكنه استظهر أخيراً كون اللام للجنس .

أقول : إن كون اللام للعهد يقتضي أن يكون المراد من اليقين في الكبرى شخص اليقين المتقدم فإن هذا هو معنى العهد . وعليه فلا تفيد قاعدة كلية حتى في باب الوضوء . ومنه يتضح غرابة احتمال إرادة العهد من اللام بل ذلك مستهجن جداً ، فإن ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى لا سيما مع اضافة كلمة (أبداً) .

فيتعين أن تكون اللام للجنس . ولكن مع ذلك هذا وحده غير كاف في

= الوضوء» واقام العلة مقامه . وهذا الوجه الذي ذكره وإن كان وجيهاً ولكن الحذف خلاف الأصل ولا موجب له ولا تكلف في جعل الموجود نفس الجزاء على ما بيناه في المتن . ولا يتوقف الاستدلال بالصحيحة على هذا الوجه ولا على ذلك الوجه ولا على أي وجه آخر ذكروه . فإن المقصود منها في بيان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح يحصل في جميع هذه الوجوه .

التعميم لكل يقين حتى في غير الوضوء ، لإمكان أن يراد جنس اليقين بالوضوء بقرينة تقييده في الصغرى به لا كل يقين فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب ، فيمنع من التمسك بالاطلاق ، كما سبق نظيره . وهذا الاحتمال لا ينافي كون الكبرى كلية غاية الأمر تكون كبرى كلية خاصة بالوضوء .

فيتضح أن مجرد كون اللام للجنس لا يتم به الاستدلال مع تقدم ما يصلح للقرينة ، ولعل هذا هو مراد الشيخ من التعبير بالعهد ، ومقصوده تقدم القرينة ، فكان ذلك تسامحاً في التعبير .

وعلى كل حال ، فالظاهر من الصحيحة ظهوراً قوياً : إرادة مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء ، وذلك لمناسبة الحكم والموضوع ، فإن المناسب لعدم النقض بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين ، لا بماهو يقين بالوضوء، لأن المقابلة بين الشك واليقين واسناد عدم النقض إلى الشك تجعل اللفظ كالصريح في أن العبرة في عدم جواز النقض هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهة كونه مقيداً بالوضوء .

ولا يصلح ذكر قيد (من وضوئه) في الصغرى أن يكون قرينة على التقييد في الكبرى ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب ، لأن طبيعة الصغرى أن تكون في دائرة أضيق من دائرة الكبرى ومفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره .

وعليه ، فلا يبعد أن مؤدى الصغرى هكذا (فإنه من وضوئه على يقين) فلا تكون كلمة (من وضوئه) قيداً لليقين ، يعني أن الحد الأوسط المتكرر هو (اليقين) لا (اليقين من وضوئه) .

ومنها : إن الوضوء أمر آني متصرم ليس له استمرار في الوجود وإنما الذي إذا ثبت استدام هو أثره وهو الطهارة ، ومتعلق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة ، ومتعلق الشك هو المانع من استمرار الطهارة أثر المتيقن ، فيكون الشك في استمرار أثر المتيقن لا المتيقن نفسه . وعليه فلا يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك ، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب ، ويكون ذلك

مـورداً لقـاعــدة المقتضي والمـانــع . فتكـون الصحيحــة دليـلاً عليــه لا على الاستصحاب .

وفيه : ان الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك ، ولكن المتعـارف من مثل هذا التعبير في لسان الأخبار إرادة الطهارة التي هي أثـر له بـاطلاق السبب وإرادة المسبب ، ونفس صدر الصحيحة (الـرجل ينـام وهو على وضـوء) يشعر بـذلك . فـالمتبادر والـظاهر من قـوله (فـإنه على يقين من وضـوئـه) أنـه متيقن بـالـطهـارة المستمرة لولا الرافع لها ، والشك إنما هو في ارتفاعها للشك في وجود الـرافع . فيكـون متعلق اليقين نفس متعلق الشـك . فمـا أبعـدهـا عن قـاعــدة المقتضي والمانع .

ومنها : ما أفاده الشيخ الأنصاري في مناقشة جميع الأخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب ، واستنتـج من ذلك أنهـا مختصة بـالشك في الرافع ، فيكون الاستصحاب حجـة فيه فقط ، قـال رحمه الله : «فـالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد ، وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس» .

وسيأتي إن شاء الله تعالى في آخر الأخبار بيان هذه المناقشة ونقدها .

٢ ـ صحيحة زرارة الثانية

وهي مضمرة أيضاً كالسابقة .

«قال زرارة :

قلت لـه : أصاب ثـوبي دم رعاف أو غيـره أو شيء من المني فعلّمت أثره إلى أن أُصيب له الماء ، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك ؟ .

قال : تعيد الصلاة وتغسله .

قلت : فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبته ولم أقدر عليه ، فلما صليت وجدته ؟ .

قال : تغسله وتعيد .

قلت : فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ، فنظرت ولم أرَ شيئاً ، فصليت فيه ، فرأيت فيه ؟ .

قال : تغسله ولا تعيد الصلاة .

قلت : لِمَ ذلك ؟ .

قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت . وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً .

قلت : فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله ؟ .

قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها ، حتى تكون على يقين من طهارتك .

قلت : فهل عليَّ إن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ .

قال : لا ! ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك .

قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ .

قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته ، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة ، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» الحديث .

* * *

والاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها ، بل قيل في ثلاث :

الأولى : قوله : «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت . .» الخ بناء على أن المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقع قبل ظن الاصابة بالنجاسة . وهذا المعنى هو الظاهر منها . ويحتمل بعيداً أن يراد منه اليقين بالطهارة الواقع بعد ظن الإصابة وبعد الفحص عن النجاسة ، إذ قال : «فنظرت

ولم أر شيئاً» ، على أن يكون قوله (ولم أر شيئاً) عبارة أُخرى عن اليقين بالطهارة . وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين لا الاستصحاب ، لأنه يكون حينئذ مفاد قوله (فرأيت فيه) تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة . ووجه بعد هذا الاحتمال أن قوله «لم أر شيئاً» ليس فيه أي ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر والفحص :

الثانية : قوله أخيراً : «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» ودلالتها كالفقرة الأولى ظاهرة على ما تقدم في الصحيحة الأُولى من ظهور كون اللام في اليقين لجنس اليقين بما هو يقين . وهذا المعنى هنا أظهر مما هو في الصحيحة الأُولى .

الثالثة : قوله : «حتى تكون على يقين من طهارتك» ، فانه عليه السلام إذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب في مورد سبق العلم بنجاسته ، يظهر منه أنه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة لمكان سبق اليقين بها .

ولكن الاستدلال بهذه الفقرة مبني على أن إحراز الطهارة ليس شرطاً في الدخول في الصلاة ، وإلا لو كان الاحراز شرطاً فيحتمل أن يكون عليه السلام إنما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لأجل احراز الشرط المذكور ، لا لأجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة . فلا يكون لها ظهور في الاستصحاب .

٣ ـ صحيحة زرارة الثالثة

«قال زرارة :

قلت له (أي الباقر أو الصادق عليهما السلام) : من لم يدر في أربع هو أو في اثنتين وقد أحرز الاثنتين ؟ .

قال : يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ، ويتشهد ، ولا شيء عليه . وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث ـ قام فأضاف إليها أخرى ، ولا شيء عليه . ولا ينقض اليقين بالشك . ولا يدخل

الشك في اليقين . ولا يخلط أحدهما بالآخر . ولكن ينقض الشك باليقين . ويتمُّ على اليقين فيبني عليه . ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» .

* * *

وجه الاستدلال بها ـ على ما قيل ـ أنه في الشك بين الثلاث والأربع وقد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعة ، فيستصحب . ولذلك وجب عليه أن يضيف إليها رابعة ، لأنه لا يجوز نقض اليقين بالشك ، بل لا بد أن ينقضه باليقين بإتيان الرابعة فينقض شكه باليقين . وتكون هذه الفقرات الست كلها تأكيداً على قاعدة الاستصحاب .

وقد تأمل الشيخ الأنصاري في هذا الاستدلال ، لأنه إنما يتم إذا كان المراد بقوله (قام فأضاف إليها أخرى) القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الإمام البناء على الأقل . ولكن هذا مخالف للمذهب وموافق لقول العامة ، بل مخالف لظاهر الفقرة الأولى وهي قوله (ركع بركعتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فإنها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة في إرادة ركعتين منفصلتين ، أعني صلاة الاحتياط .

وعليه ، فيتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة منفصلة . وإذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط باتيان الركعة . فتكون الفقرات الست واردة لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمة . وهذا اجنبي عن قاعدة الاستصحاب .

أقول : هذا خلاصة ما أفاده الشيخ ، ولكن حمل الفقرة الأولى (ولا ينقض اليقين بالشك) على إرادة اليقين ببراءة الذمة الحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيداً جداً عن مساقها ، بل أبعد من البعيد ، لأن ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهي عن نقضه في فرض حصوله ، بينما أن اليقين بالبراءة إنما المطلوب تحصيله وهو غير حاصل ، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله . فلا بد أن يراد اليقين بشيء آخر غير البراءة .

وعليه ، فمن القريب جداً أن يراد من اليقين،اليقين بوقوع الثلاث وصحتها

كما هو مفروض المسألة بقوله : «وقد أحرز الثلاث» ـ لا اليقين بعدم الاتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ ـ وحينئذ فلو أراد المكلف أن يعتد بشكه فقد نقض اليقين بالشك ، واعتداده بشكه بأحد أمور ثلاثة : إما بابطال الصلاة واعادتها رأساً ، وإما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة ، واما بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الأكثر فيسلم على المشكوكة من دون اتيان برابعة متصلة وخلط أحدهما بالآخر .

ولأجل هذا عالج الإمام عليه السلام صلاة هذا الشاك لأجل المحافظة على يقينه بالثلاث وعدم نقضه بالشك ، وذلك بأن أمره بالقيام واضافة ركعة أُخرى ، ولا بد أنها مفصولة ، ويفهم كونها مفصولة من صدر الرواية (ركع بركعتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فإن أسلوب العلاج لا بد أن يكون واحداً في الفرضين ، مضافاً إلى أن ذلك يفهم من تأكيد الإمام بأن لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر لأنه باضافة ركعة متصلة يقع الخلط وادخال الشك في اليقين .

وعليه ، فتكون الرواية دالة على قاعدة الاستصحاب من جهة ، ولكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة ، كما أنها تكون دالة على علاج حالة الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهة أخرى ، وذلك بأمره بالقيام واضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لأنها إن كانت ثلاثاً فقد جاء بالرابعة وإن كانت أربعاً تكون الركعة المنفصلة نفلاً .

ومنه يعلم أن المراد من اليقين في الفقرتين الرابعة والخامسة «ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه» غير اليقين من الفقرات الأولى فإن المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحة والمراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة ، لأنه باتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمة فيكون ذلك نقضاً للشك باليقين الحادث من الاحتياط . ويفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك وهو قوله (ولكنه) فإنه بعد أن نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله (لكنه) فهو أمر بنقض الشك باليقين والاتمام على اليقين والبناء عليه ، ولا يتصور ذلك إلا باتيان ركعة منفصلة . ولا يجب ـ كما قيل ـ أن يكون المراد من اليقين في جميع الفقرات معنى واحداً بل لا يصح ذلك فإن أسلوب الكلام لا

يساعد عليه ، فإن الناقض للشك يجب أن يكون غير الذي ينقضه الشك .

والحاصل أن الرواية تكون خلاصة معناهـا النهي عن الابطال والنهي على الركون إلى ما تذهب إليه العامة من البناء على الأقل والنهي عن البناء على الأكثر مع عدم الاتيان بركعة منفصلة . ثم تضمنت الأمر بعد ذلك بما يؤدي معنى الأخذ بالاحتياط بالاتيان بـركعة منفصلة لأنـه بهذا يتحقق نقض الشـك باليقين والاتمـام على اليقين والبناء عليه .

وعلى هذا ، فالرواية تتضمن قاعدة الاستصحـاب وتنطبق أيضـاً على باقي الروايات المبينة لمذهب الخاصة ، وإن كانت ليست ظاهـرة فيه على وجـه تكون بياناً لمذهب الخاصـة ، ولكن صدرهـا يفسرهـا . ويظهـر أن الإمام عليـه السلام أوكل الحكم وتفصيله إلى معروفية هذا الحكم عنـد السائـل وإلى فهمه وذوقـه ، وإنمـا أراد أن يؤكد على سـر هذا الحكم والـرد على من يرى خـلافه الـذي فيـه نقض لليقين بالشك وعدم الأخذ باليقين .

٤ ـ رواية محمد بن مسلم

محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال :

قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه : «من كان على يقين فشـك ، فليمض على يقينه ، فإن الشك لا ينقض اليقين» .

وفي رواية أخرى عنه عليـه السـلام بهذا المضمـون : «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه ، فإن اليقين لا يدفع بالشك» .

استدل بعضهم بهذه الرواية على الاستصحاب مدعياً ظهورها فيه .

ولكن الذي نراه انها غير ظاهرة فيه ، فإن القدر المسلم منها أنهـا صريحـة في أن مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل كلمة الفاء التي تـدل على الترتيب . غير أن هذا القدر من البيان يصح أن يراد منه قـاعدة اليقين ويصـح أن يراد منه قاعدة الاستصحاب ، إذ يجوز أن يـراد ان اليقين قد زال بحـدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما فتكون مورداً للقاعدة الأولى ، ويجوز أن يـراد ان اليقين قد

بقي إلى زمـان الشك فيختلف زمـان متعلقهما فتكـون مورداً لـلاستصحاب وليس في الرواية ظهور في أحدهما بالخصوص[1] ، وإن قال الشيـخ الأنصاري : انهـا ظاهرة في وحدة زمان متعلقهما ، ولذلك قرَّب أن تكون دالة على قاعدة اليقين ، وقال الشيخ الآخند : انها ظاهرة في اختـلاف زمان متعلقهمـا ، فقرَّب أن تكـون دالة على الاستصحاب . وقد ذكر كل منهما تقريبات لما استظهره لا تراها ناهضة على مطلوبهما .

وعليه ، فتكون الرواية مجملة من هذه الناحية ، إلا إذا جوَّزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين وحينئذ تدل عليهما معاً ، يعني أنها تـدل على أن اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك أو غيـر المجـامع لـه ، وقيل : انـه لا يجوز الجمـع في التعبير بين القـاعدتين لأنـه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهـو مستحيل . وسيـأتي إن شاء الله تعـالى ما ينفع في المقام .

نعم يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص ، بـأن يقال ـ كمـا قربه بعض أساتذتنا ـ : إن الظاهر في كل كـلام هو اتحـاد زمان النسبـة مع زمـان الجـري ، فقولـه عليه السـلام : «فليمض على يقينه» يكـون ظاهـراً في أن زمان نسبة وجوب المضي على اليقين نفس زمـان حصول اليقين . ولا ينـطبق ذلك إلا على الاستصحـاب لبقاء اليقين في مـورده محفوظـاً إلى زمان العمـل بـه . واما قاعدة اليقين فإن موردها الشك الساري فيكون اليقين في ظرف وجوب العمـل به معـدوماً . ولعله من أجـل هذا الـظهور استـظهر من استـظهر دلالـة الروايـة على الاستصحاب .

---

(١) لا يخفى أن هنا مقدمـة مطويـة يجب التنبيه لهـا ، وهي أن تجرد كلمـة اليقين والشك في الرواية من ذكر المتعلق يدل على وحـدة المتعلق ، يعني أن هذا التجـرد يدل على أن مـا تعلق بـه اليقين هو نفس مـا تعلق به الشـك ، وإلا فإن من المقـطوع بـه أنـه ليس المـراد اليقين بأي شيء كان والشـك بأي شيء كـان لا يرتبط بـالمتيقن . ولكن كونهـا دالة على وحدة المتعلق لا يجعلها ظاهرة في كـونه واحـداً في جميع الجهـات حتى من جهة الـزمان لتكون ظاهرة في قاعدة اليقين كما قيل .

٥ ـ مكاتبة علي بن محمد القاساني

قال : كتبت إليه ـ وأنا بالمدينة ـ عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا ؟ .

فكتب : اليقين لا يدخله الشك . صم للرؤية وأفطر للرؤية .

قال الشيخ الأنصاري : «والإنصاف ان هذه الرواية أظهرها في هذا الباب ، إلا أن سندها غير سليم» . وذكر في وجه دلالتها : «إن تفريع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلالي رمضان وشوال لا يستقيم إلا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك ، أي مزاحماً به» .

وقد أورد عليه صاحب الكفاية بما محصله مع توضيح منا : انا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلاً عن أظهريتها ، نظراً إلى أن دلالتها عليه تتوقف على أن يراد من اليقين، اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال ، ولكن ليس من البعيد أن يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم واليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الافطار . ومعنى أنه لا يدخله الشك أنه لا يعطي حكم اليقين للشك ولا ينزل منزلته ، بل المدار في وجوب الصوم والافطار على اليقين فقط ، فإنه وحده هو المناط في وجوبهما ، أي أن الصوم والإفطار يدوران مداره . ولذا قال بعده : «صم للرؤية وأفطر للرؤية» مؤكداً لاشتراط وجوب الصوم والافطار باليقين .

وهذا المضمون دلت عليه جملة من الأخبار بقريب من هذا التعبير مما يقرب إرادته من هذه الرواية ويؤكده . ولا بأس في ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية :

منها : قول أبي جعفر عليه السلام : «إذا رأيتم الهلال فصوموا ، وإذا رأيتموه فافطروا . وليس بالرأي ولا بالتظني ، ولكن بالرؤية» .

ومنها : صم للرؤية وأفطر للرؤية . واياك والشك والظن . فإن خفي عليكم فأتموا الشهر الأول ثلاثين .

ومنها : صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن .

مدى دلالة الأخبار

إن تلك الأخبار العامة المتقدمة هي أهم ما استدل به للاستصحاب . وهناك أخبار خاصة تؤيدها . . ذكر بعضها الشيخ الأنصاري ، ونحن نذكر واحدة منها للاستئناس ، وهي رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير .

قال : فهل عليَّ أن أغسله ؟ .

فقال : لا ! لأنك أعرته إياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنه نجسه .

قال الشيخ : «وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها» .

والمهم لنا أن نبحث الآن عن مدى دلالة تلكم الأخبار من جهة بعض التفصيلات المهمة في الاستصحاب ، فنقول :

١ ـ التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية :

إن المنسوب إلى الأخباريين اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية ، وأما الشبهات الحكمية مطلقاً فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط . وعلل ذلك بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا اطلاق يشمل الشبهة الحكمية ، لأن القدر المتيقن منها خصوص الشبهة الموضوعية ، لا سيما أن بعضها وارد في خصوصها ، فلا تعارض أدلة الاحتياط .

ولكن الانصاف أن لأخبار الاستصحاب من قوة الاطلاق والشمول ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكمية ، ولا سيما أن أكثرها وارد مورد التعليل وظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهة ما هو يقين ، كما سبق بيان ذلك في الصحيحة الأولى . فيكون شمولها للشبهة الحكمية حينئذ من باب التمسك بالعلة المنصوصة . على أن رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامة لم ترد في خصوص الشبهة الموضوعية . فالحق شمول الأخبار للشبهتين .

وأما أدلة الاحتياط فقد تقدمت المناقشة في دلالتها فلا تصلح لمعارضة أدلة الاستصحاب .

٢ ـ التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع :

هذا هو القول التاسع المتقدم ، والأصل فيه المحقق الحلي ، ثم المحقق الخوانساري ، وأيده كل التأييد الشيخ الأعظم ، وقد دعمه جملة من تأخر عنه . وخالفهم في ذلك الشيخ الآخند فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقاً وهو الحق ولكن بطريقة أخرى غير التي سلكها الشيخ الآخند .

ومن أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهم الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلمية في عصرنا . ويلزمنا النظر فيه من جهتين : من جهة المقصود من المقتضي والمانع ، ومن جهة مدى دلالة الأخبار عليه .

١ ـ المقصود من المقتضي والمانع

ونحيل ذلك إلى تصريح الشيخ نفسه فقد قال : «المراد بالشك من جهة المقتضي : الشك من حيث استعداده قابليته في ذاته للبقاء ، كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول» .

فيفهم منه أنه ليس المراد من المقتضي ـ كما قد ينصرف ذلك من اطلاق كلمة المقتضي ـ مقتضي الحكم أي الملاك والمصلحة فيه ، ولا المقتضي لوجود الشيء في باب والأسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي ، مثل أن يقال : إن الوضوء مقتضٍ للطهارة وعقد النكاح مقتض للزوجية . بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء وقابليته له من أية جهة كانت تلك القابلية وسواء فهمت هذه القابلية من الدليل أو من الخارج . ويختلف ذلك باختلاف المستصحبات وأحوالها ، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك الشيخ .

والتعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضي، فيه نوع من المسامحة توجب الايهام . وينبغي أن يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضي ، ولكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل .

وأما الشك في الرافع ، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرو الرفع ، كما صرح به الشيخ ، وذكر أنه على أقسام . والمتحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات أنه ينقسم إلى قسمين رئيسين : الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود . وهذا القسم الثاني أنكر المحقق السبزواري حجية الاستصحاب فيه باقسامه الثلاثة الآتية وهو القول العاشر في تعداد الأقوال . ونحن نذكر هذه الأقسام لتوضيح مقصود الشيخ .

١ ـ **الشك في وجود الرافع** : ومثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة . وهو رحمه الله لا يعني به إلا الشك في الشبهة الموضوعية خاصة واما ما كان في الشبهة الحكمية فلا يعمه كلامه ، لأن الشك في وجود الرافع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة لأنه لا معنى لرفع الحكم إلا نسخه . واجراء الاستصحاب في عدم النسخ ـ كما قال ـ أجماعي بل ضروري . والسر في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من أن اجماع المسلمين قائم على أنه لا يصح النسخ إلا بدليل قطعي ، فمع الشك لا بد أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه ، أي أن الأصل عدم النسخ لأجل هذا الاجماع ، لا لأجل حجية الاستصحاب .

٢ ـ **الشك في رافعية الموجود** : وذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم . وهو على أقسام ثلاثة :

الأول : فيما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين ما لا يكون . ومثل له بما إذا علم بأنه مشغول الذمة بصلاة ما ، في ظهر يوم الجمعة ، ولا يعلم أنها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فإذا صلى الظهر مثلاً فإنه يتردد أمره لا محالة في أن هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة .

الثاني : فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه رافعاً مستقلاً في الشرع ، كالمذي المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة ، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم وهو البول .

الثـالث : فيما إذا كـان الشك من أجـل الجهل بصفـة الموجـود في كونـه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومـه أو من أجل الجهـل به في كـونه مصـداقاً للرافـع المجهول مفهومه . مثال الأول الشك في الرُطـوبة الخـارجة في كـونها بـولاً ، أو مذياً مع معلومية مفهوم البول والمـذي وحكمهما . ومثـال الثاني الشـك في النوم الحادث في كونه غالباً للسمع والبصر أو غالباً للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في أنه يشمل النوم الغالب للبصر فقط .

ورأي الشيخ أن الاستصحاب يجـري في جميع هـذه الأقسام ، سـواء كان شكاً في وجود الـرافع أو في رافعيـة الموجـود بأقسـامه الثـلاثة ، خـلافاً للمحقق السبزواري إذ اعتبر الاستصحاب في الشك في وجود الرافـع فقط دون الشك في رافعية الموجود كما تقدمت الإشارة إلى ذلك .

٢ ـ مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل

قال الشيخ الأعظم : «إن حقيقة النقض هـو رفع الهيئـة الاتصاليـة كما في نقض الحبل . والأقرب إليـه على تقديـر مجازيتـه هو رفـع الأمر الثـابت» إلى أن قال : «فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار» .

وعليه ، فلا يشمل اليقين المنهي عن نقضه بـالشك في الأخبـار اليقين إذا تعلق بأمر ليس من شأنه الاستمرار أو المشكوك استمراره .

توضيح مقصوده مع المحافظة على ألفـاظه حـد الإمكان : إن النقض لغـة لمـا كان معنـاه رفع الهيئـة الاتصاليـة كمـا في نقض الحبـل ، فـإن هـذا المعنى الحقيقي ليس هـو المراد من الـروايات قـطعاً ، لأن المفـروض في مواردهـا طروٌ الشك في استمرار المتيقن ، فلا هيئة اتصالية باقية لليقين ولا لمتعلقه بعد الشك في بقائه واستمراره .

فيتعين أن يكـون اسناد النقض إلى اليقين على نحـو المجـاز ، ولكن هـذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما ، وإذا تعـددت المعاني المجـازية فـلا بد أن يحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقي . وهذا يكـون قرينـة معينة للمعنى المجازي . وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر ، وهما :

١ ـ أن يراد من النقض مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به وترتيب الأثر عليه ولو لعدم المقتضي له ، فيكون المنقوض عاماً شاملاً لكل يقين .

٢ ـ أن يراد منه رفع الأمر الثابت .

وهذا المعنى الثاني هو الأقرب إلى المعنى الحقيقي ، فهو الظاهر من اسناد النقض .

وحينئذ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى .

والظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الأول ، لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه إذا كان متعلقه عاماً ، كما في قول القائل : «لا تضرب أحداً» ، فإن الضرب يكون قرينة على اختصاص متعلقه بالأحياء ، ولا يكون عمومه للأموات قرينة على إرادة مطلق الضرب .

* * *

هذه خلاصة ما أفاده الشيخ ، وقد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها ونذكر ما عندنا ليتضح مقصوده وليتجلى الحق إن شاء الله تعالى :

١ ـ **المناقشة الأولى** : ان النقض يقابل الإبرام . والنقض ـ كما فسروه في اللغة ـ : افساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك . وعليه ، فتفسيره من الشيخ برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحاً بل ليس صحيحاً ، إذ ان مقابل الاتصال الانفصال ، فيكون معنى النقض حينئذ انفصال المتصل . وهو بعيد جداً عن معنى نقض العهد والعقد .

أقول : ليس من البعيد أن يريد الشيخ من الاتصال ما يقابل الانحلال وإن كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير ، لا ما يقابل الانفصال . فلا إشكال .

٢ ـ **المناقشة الثانية** : وهي أهم مناقشة عليها يبتني صحة استدلاله على التفصيل أو بطلانه . وحاصلها :

إن هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه ، كما نبه عليه نفسه ، لأنه لو كان النقض مستنداً إلى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فإن اليقين بنفسه مبرم ومحكم فيصح إسناد النقض إليه ولو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء ، ضرورة أنه لا يحتاج فرض الإبرام في المنقوض إلى فرض أن يكون متعلق اليقين ثابتاً ومبرماً في نفسه حتى تختص حرمة النقض بالشك في الرافع .

ولكن لا يصح إرادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن ، لأنه إنما يصح ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة أو على نحو حذف المضاف ، وكلا الوجهين بعيدان كل البعد إذ لا علاقة بين اليقين والمتيقن حتى يصح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة ، بل ينبغي أن يعد ذلك من الأغلاط . وأما تقدير المضاف بأن نقدر متعلق اليقين أو نحو ذلك فإن تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينة لفظية مفقودة .

ومن أجل هذا استظهر المحقق الآخند عموم الأخبار لموردي الشك في المقتضي والرافع ، لأن النقض إذا كان مسنداً إلى نفس اليقين فلا يحتاج في صحة اسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء .

أقول : ان البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه وتعقيب كل ما قيل في هذا الشأن من أساتذتنا وغيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة ، فالجدير بنا أن نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحق في المسألة متجنبين الإشارة إلى خصوصيات الآراء والأقوال فيها حد الامكان .

وعليه فنقول : ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار ، وهي :

أولاً : انه لا شك في أن النقض المنهي عنه مسند إلى اليقين في لفظ الأخبار ، وظاهرها أن وثاقة اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضية للتمسك به وعدم نقضه في قبال الشك الذي هو عين الوهن والتزلزل ، لا سيما مع التعبير في بعضها بقوله عليه السلام : «لا ينبغي» ، والتعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه في قوله عليه السلام : «فإنه على

يقين من وضوئه» ، ولا سيما مع مقابلة اليقين بالشك ، ولا شك أنه ليس المراد من الشك المشكوك .

وعلى هذا يتضح جلياً أن حمل اليقين على إرادة المتيقن على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى المتيقن بنحو المجاز في الكلمة أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جداً فيتأيد ما قاله المعترض ولذا استبعد شيخنا المحقق النائيني أن يريد الشيخ الأعظم من المجاز المجاز في الكلمة ، وهو استبعاد في محله وأبعد منه إرادة حذف المضاف .

ثانياً : انه من المسلم به عند الجميع الذي لا شك فيه أيضاً النهي عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته . والسر واضح ، لأن اليقين حسن الفرض منتقض فعلاً بالشك فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه .

وحينئذ ، فلا معنى للنهي عنه إلا أن يراد به عدم الاعتناء بالشك عملاً والبناء عليه كأنه لم يكن ، لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك ، ولكن لا يصح أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنه صفة من الصفات لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعاً ، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعاً . .

وعليه ، فالمراد من الأحكام الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به ، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق . . . بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن ، فكأنه قال : إعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك ولا تعتني بالشك .

إذا عرفت ذلك فيبقى أن نعرف على أي وجه يصح أن يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى ، فإن ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور أربعة :

١ ـ أن يكون المراد من اليقين المتيقن على نحو المجاز في الكلمة .

٢ ـ أن يكون النقض أيضاً متعلقاً في لسان الدليل بنفس المتيقن ولكن على حذف المضاف .

٣ ـ أن يكون النقض المنهي عنه مسنداً إلى اليقين على نحو المجاز في الاسناد ويكون في الحقيقة مسنداً إلى نفس المتيقن ، والمصحح لذلك اتحاد اليقين والمتيقن أو كون اليقين آلة وطريقاً إلى المتيقن .

٤ ـ أن يكون النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن وإجراء أحكامه ، لأن ذلك لازم معناه ، باعتبار أن اليقين بالشيء مقتض للعمل به ، فحله يلازم رفع اليد عن ذلك الشيء أو عن حكمه ، إذ لا يبقى حينئذ ما يقتضي العمل به ، فالنهي عن حله يلزمه النهي عن ترك مقتضاه ، أعني النهي عن ترك العمل بمتعلقه .

وقد عرفت في (**المقدمة الأولى**) : وفي مناقشة الشيخ بعد إرادة الوجهين الأولين ، فيدور الأمر بين الثالث والرابع ، والرابع هو الأوجه والأقرب ، ولعله هو مراد الشيخ الأعظم ، وإن كان الذي يبدو من بعض تعبيراته إرادة الوجه الأول الذي استبعد شيخنا المحقق النائيني أن يكون مقصوده ذلك كما تقدم . أما هو ـ أعني شيخنا النائيني ـ فلم يصرح بإرادة أي من الوجهين الآخرين ، والأنسب في عبارة بعض المقررين لبحثه إرادة الوجه الثالث إذ قال : «انه يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن» .

وعلى كل حال فالوجه الرابع أعني الاستعمال الكنائي أقرب الوجوه وأولاها ، وفيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره ، كما أن فيه المحافظة على ظهور الأخبار وسياقها في اسناد النقض إلى نفس اليقين ، وقد استظهرنا منها كما تقدم في المقدمة الأولى أن وثاقة اليقين بما هو يقين هي المقتضية للتمسك به . وفي الكناية ـ كما هو المعروف ـ بيان للمراد مع إقامة الدليل عليه ، فإن المراد الاستعمالي هنا الذي هو حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل والمستند للمراد الجدي المقصود الأصلي في البيان ، والمراد الجدي هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهي عن نقض اليقين .

ثالثاً : بعد ما تقدم ينبغي أن نسأل عن المراد من النقض في الأخبار هل المراد النقض الحقيقي أو النقض العملي ؟ المعروف أن إرادة النقض الحقيقي محال فلا بد أن يراد النقض العملي ، لأن نقض اليقين ـ كما تقدم ـ ليس تحت

اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه . وعلى هذا بنى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية وغيرهما . ولكن التدقيق في المسألة يعطي غير هذا : إنما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مراداً جدياً ، أما على ما ذكرناه من أنه على وجه الكناية ، فإنه ـ كما ذكرنا ـ يكون مراداً استعمالياً فقط ، ولا محذور في كون المراد الاستعمالي ـ في الكناية ـ محالاً أو كاذباً في نفسه ، إنما المحذور إذا كان المراد الجدي المكنى عنه كذلك .

وعليه ، فحمل النقض على معناه الحقيقي أولى ما دام أن ذلك يصح بلا محذور .

النتيجة :

إنه إذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقض الحقيقي إلى اليقين من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين ، وإن كان النهي عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية ـ فإنا نقول : ان اليقين لما كان في نفسه مبرماً ومحكماً فلا يحتاج في صحة اسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون متعلقه مما له استعداد في ذاته للبقاء ، وإنما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن ولو على نحو المجاز . وأما كون أن المراد الجدي هو النهي عن ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن ، فإن ذلك مراد لبِّي وليس فيه اسناد للنقض إلى المتيقن في مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن . والسر في ذلك أن الكناية لا يقدر فيها لفظ المكنى عنه على أن المكنى عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل ـ كما تقدم ـ هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن ، فلا نقض مسند إلى المتيقن لا لفظاً ولا لباً ، حتى يكون ذلك قرينة على أن المراد من المتيقن هو ما له استعداد في ذاته للبقاء لأجل أن يكون مبرماً يصح اسناد النقض إليه .

الخلاصة :

وخلاصة ما توصلنا إليه هو : ان الحق ان النقض مسند إلى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمة ولا في الاسناد ولا على حذف مضاف ، ولكن النهي عنه جعل عنواناً على سبيل الكناية عن لازم معناه ، وهو لزوم الأخذ بالمتيقن في ثاني

الحـال بترتيب آثـاره الشرعيـة عليه ، وهـذا المكنى عنه عبـارة أخرى عن الحكم ببقـاء المتيقن . وإذا كان النهي عن نقض اليقين من بـاب الكنايـة فـلا يستـدعي ذلك أن نفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقض لأنه متحقق بـدون ذلك .

وعليه فمقتضى الأخبار حجية الاستصحاب في موردي الشك في المقتضي والرافع معاً .

ونحن إذا تـوصلنا إلى هنـا من بيان حجيـة الاستصحاب مـطلقاً في مقـابل التفصيـل الذي ذهب إليـه الشيخ الأنصـاري ـ لا نجد كثيـر حاجـة في التعـرض للتفصيلات الاخرى في هذا المختصر ونحيل ذلك إلى المطولات لا سيما رسالة الشيخ في الاستصحاب فإن في ما ذكره الغنى والكفاية .

* * *

تنبيهات الاستصحاب

بعد فراغ الشيخ الأنصاري من ذكر الأقوال في المسألة ومناقشتها شرح في بيان أمور تتعلق به بلغت اثني عشر أمراً ، واشتهرت باسم (تنبيهات الاستصحاب) ، فصار لها شأن كبير عند الاصوليين ، وصارت موضع عنايتهم ، لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة في الفقه ولما لها من المباحث الدقيقة الأصولية . وزاد فيها شيخ أساتذتنا في الكفاية تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيهاً . ونحن ذاكرون بعون الله تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الإمكان والاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدىء .

التنبيه الأول

استصحاب الكلي[1]

الغرض من استصحاب الكلي : هو استصحابه فيما إذا تيقن بوجوده في ضمن فرد من أفراده ثم شك في بقاء نفس ذلك الكلي . وهذا الشك في بقاء الكلي في ضمن أفراده يتصور على أنحاء ثلاثة عرفت باسم أقسام استصحاب الكلي :

١ ـ أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقن بوجوده .

٢ ـ أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد المتيقن سابقاً بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرة جزماً ، أي أنه

---

(١) هذا هو التنبيه الأول في تعداد الرسائل والتنبيه الثالث في تعداد الكفاية .

كان قد تيقن على الاجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلي فيتيقن بوجود الكلي في ضمنه ، ولكن هذا الفرد الواقعي مردد عنده بين أن يكون له عمر طويل فهو باق جزماً في الزمان الثاني وبين أن يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزماً في الزمان الثاني . ومن أجل هذا الترديد يحصل له الشك في بقاء الكلي .

مثاله : ما إذا علم على الاجمال بخروج بلل مردد بين أن يكون بولاً أو منيّاً ، ثم توضأ فإنه في هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلي في ضمن هذا الفرد المردد ، فإن كان البلل بولاً فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزماً وإن كان منيّاً فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء ، فعلى القول بجريان استصحاب الكلي يستصحب هنا كلي الحدث ، فتترتب عليه آثار كلي الحدث مثل حرمة مس المصحف ، أما آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم .

٣ ـ أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه ، أي أن الشك في بقاء الكلي مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه ، لأنه إن كان الفرد الثاني قد وجد واقعاً فإن الكلي باق بوجوده وإن لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلي بارتفاع الفرد الأول .

أما القسم الأول : فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلي فيترتب عليه أثره الشرعي ، كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفرد فيترتب عليه أثره الشرعي بما له من الخصوصية الفردية . وهذا لا خلاف فيه .

وأما القسم الثاني : فالحق فيه أيضاً جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلي ، وأما بالنسبة إلى الفرد فلا يجري قطعاً ، بل الفرد يجري فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد ، ففي المثال المتقدم يجري استصحاب كلي الحدث بعد الوضوء فلا يجوز له مس المصحف ، أما بالنسبة إلى خصوصية الفرد فالأصل عدمها ، فما هو من آثار خصوص الجنابة مثلاً لا يجب الأخذ بها فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد وقراءة العزائم كما تقدم .

ولأجل بيان صحة جريان الاستصحاب في الكلي في هذا القسم الثاني

وحصول أركانه لا بد من ذكر ما قيل أنه مانع من جريانه والجواب عنه . وقد أشار الشيخ إلى وجهين في المنع وأجاب عنهما ، وهما كل ما يمكن أن يقال في المنع :

الأول : قال : «وتوهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل» .

توضيح التوهم : اَن أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، وفي المقام إن حصل الركن الأول وهو اليقين بالحدوث ، فإن الركن الثاني وهو الشك في البقاء غير حاصل . وجه ذلك ان الكلي لا وجود له إلا بوجود أفراده ، ومن الواضح أن وجود الكلي في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني وجداناً ، وأما وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر وهو منفي بالأصل فيكون الكلي مرتفعاً في الزمان الثاني إما وجداناً أو بالأصل تعبداً ، فلا شك في بقائه .

والجواب : ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلي وفرده ، أو فقل فيه خلط بين ذات الحصة من الكلي أي ذات الكلي الطبيعي وبين الحصة منه بما لها من الخصوصية والتعيُّن الخاص ، فإن الذي هو معلوم الارتفاع إما وجداناً أو تعبداً إنما هو الحصة بما لها من التعين الخاص ، وهي بالاضافة إلى ذلك غير معلومة الحدوث أيضاً ، فلم يتحقق فيها الركنان معاً ، لأنه كما أن كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث في نفسه فإن الحصة الموجودة به بما لها من التعين الخاص كذلك مشكوكة الحدوث ، إذ لا يقين بوجود هذه الحصة ولا يقين بوجود تلك الحصة ، ولا موجود ثالث حسب الفرض . وأما ذات الحصة المتعينة واقعاً لا بما لها من التعين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أي القدر المشترك بينهما ، ففي الوقت الذي هي فيه معلومة الحدوث هي مشكوكة البقاء إذ لا علم بارتفاعها ولا تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعين الخاص يشك في ارتفاعها وبقائها لاحتمال كون تعينها هو التعين الباقي أو هو التعين الزائل ، وارتفاع الفرد لا يقتضي إلا ارتفاع الحصة المتعينة به ، وهي كما قدمنا غير معلومة الحدوث وإنما المعلوم ذات الحصة أي القدر المشترك .

والحـاصل : ان مـا هو غيـر مشكوك البقـاء إمـا وجـدانـاً أو تعبـداً لا يقين بحدوثه أصلاً وهو الحصة بما لها من التعين الخاص ومـا هو متيقن الحـدوث هو مشكوك البقاء وجداناً وهو ذات الحصة لا بما لها من التعين الخاص . وقد أشـار الشيـخ إلى هذا الجـواب بقولـه : «انه لا يقـدح ذلك في استصحـابه بعـد فرض الشك في بقائه وارتفاعه» .

الثاني : قال الشيخ الأعظم : « توهم كون الشك في بقائه مسبباً عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث ، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لأنه من آثاره» .

والجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله : «إن ارتفـاع القدر المشتـرك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفـاع لا من لوازم عـدم حدوث الأمـر الآخر . نعم اللازم من عـدم حدوثـه هو عـدم وجود مـا هو في ضمنـه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشتـرك بين الأمـرين . وبينهمـا فرق واضح» .

تـوضيح مـا أفاده من الجـواب : انا نمنـع أن يكون الشـك في بقاء القـدر المشترك ـ أي الكلي ـ مسبباً عن الشك في حدوث الفـرد الطويـل وعدمـه ، لأن وجود الكلي ـ حسب الفرض ـ متيقن الحدوث من أول الأمر إما في ضمن القصير أو الطويل فلا يعقل أن يكون عدمه بعد وجوده مستنداً إلى عدم الفرد الـطويل من الأول وإلا لما وجد من الأول ، بل في الحقيقة أن الشـك في بقاء الكلي أي في وجوده وعدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند إلى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير يعني يستند إلى الاحتمالين معـاً لا لخصوص احتمال وجود الـطويل ، إذ يحتمـل بقاء وجـوده الأول لاحتمال حـدوث الطويـل ويحتمـل عدمـه بعد الـوجود لاحتمـال حدوث القصيـر المرتفـع قـطعـاً في ثـاني الحال .

والحـاصل : إن احتمـال وجود الكلي وعـدمه في ثـاني الحـال مسبب عن الشـك في أن الحادث المعلوم هـل هو الـطويـل أو القصيـر ، لا أنـه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالأصـل موجبـاً لنفي الشك في وجود الكلي في ثاني الحال ، فلا بد من نفي كل من الفردين بالأصل حتى يكون

ذلـك موجبـاً لارتفاع القـدر المشترك والاصـلان معاً لا يجـريان مـع فرض العلم الاجمالي .

وأمـا القسم الثالث : وهـو ما إذا كـان الشـك في بقـاء الكلي مستنـداً إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه ـ فهو على نحوين :

١ ـ أن يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الأول .

٢ ـ أن يحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الأول ، وهو على نحوين : إما بتبدلـه إليه أو بمجرد المقارنة الاتفاقية بين ارتفاع الأول وحدوث الثاني .

وفي جريان الاستصحاب في هذا (القسم الثـالث) من الكلي احتمالات أو أقوال ثلاثة :

(أ) جريانه مطلقاً .

(ب) عدم جريانه مطلقاً .

(جـ) التفصيل بين النحوين المذكورين ، فيجـري في الأول دون الثاني مـطلقاً . وهذا التفصيل هو الذي مال اليه الشيخ الأعظم .

والسر في الخلاف يعود إلى : أن الأركان في الاستصحاب هل هي متوفرة هنا أو غير متوفرة ، والمشكوك توفره في المقام هو الركن الخـامس ، وهو اتحـاد متعلق اليقين والشك .

ولا شك في أن الكلي المتيقن نفسه هو المشكوك بقاؤه في هذا القسم فهو واحد نوعاً ، فينبغي أن يسأل :

أولاً : هل هذه الـوحدة النـوعية بين المتيقن والمشكـوك كافيـة في تحـقق الوحدة المعتبرة في الاستصحاب أو غير كافية بل لا بد له من وحدة خارجية .

ثانياً : بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل ان الكلي الطبيعي له وحدة خارجية بوجود أفراده ، بمعنى أنه يكون بوحدته الخارجية معروضاً لتعينات أفراده المتبـائنة ، بنـاء على ما قيـل من أن نسبة الكلي إلى أفـراده من باب نسبـة الأب الواحد إلى الأبناء الكثيرة كمـا نقل ذلـك ابن سينا عن بعض من عـاصره ، أو ان

الكلي الطبيعي لا وجود له إلا بوجود أفراده بالعرض ففي كل فرد حصة موجودة منه غير الحصة الموجودة في فرد آخر ، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود أفراده المتعددة بل نسبته إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء المتعددة إلى الأبناء المتعددة ، وهذا هو المعروف عند المحققين .

فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم اما أن يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب وإما أن يلتزم بأن الكلي له وحدة خارجية بوجود أفراده المتعددة ، وإلا فلا يجري الاستصحاب .

وإذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال في المسألة يتضح الحق فيها ، وهو القول الثاني وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً .

أما أولاً : فلأنه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب ، لأن معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به . ونحن لا نعني من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية من حيث هي فإن هذا لا معنى له ، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجي لغرض ترتيب أحكامها الفعلية .

وأما ثانياً : فلأنه من الواضح أيضاً أن الحق ان نسبة الكلي إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء إلى الأبناء ، لأنه من الضروري أن الكلي لا وجود له إلا بالعرض بوجود أفراده .

وفي مقامنا قد وجدت حصة من الكلي وقد ارتفعت هذه الحصة يقيناً ، والحصة الأخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الأمر مشكوكة الحدوث ، فلم يتحد المتيقن والمشكوك .

وبهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من أستصحاب الكلي ، لأنه في القسم الثاني ـ كما سبق ـ ذات الحصة من الكلي المتعينة واقعاً المعلومة الحدوث على الاجمال هي نفسها مشكوكة البقاء ، حيث لا يدرى أنها الحصة المضافة إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير .

وبهذا أيضاً يتضح أنه لا وجه للتفصيل المتقدم الذي مال إليه الشيخ

الأعظم ، فإن احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفـرد الأول لا يقدم ولا يؤخـر ولا يضمن الوحـدة الخارجيـة للمتيقن والمشكـوك إلا إذا قلنـا بمقـالـة من يـذهب إلى أن نسبة الكلي إلى أفـراده من قبيل نسبـة الأب الواحـد إلى أبنائـه ، وحاشا الشيخ أن يرى هذا الرأي . ولا شك أن الحصة الموجودة في ضمن الفرد الثاني من أول الأمر مشكوكة الحـدوث ، وأما المتيقن حـدوثه فهـو حصة أخـرى وهي في عين الحال متيقنة الارتفـاع . ويكون وزان هـذا القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتي ذكره .

تنبيـه :

وقـد استثنى من هذا القسم الثـالث ما يتسـامح بـه العـرف فيعـدون الفـرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الـواحد ، مثـل ما لـو علم السواد الشديد في محل وشك في ارتفاعه أصلاً أو تبدله بسواد أضعف ، فإنه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب . ومن هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفة كثرة الشك عنه أصلاً أو تبدلها إلى مرتبة من الشك دون الأولى .

قال الشيخ الأعظم في تعليل جريان الاستصحاب في هذا البـاب : «العبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق ، ولو كـان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الـدقة للفـرد اللاحق» . يعني أن العبـرة في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عرفاً وبحسب النظر المسامحي وإن كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين كما في المقام .

* * *

التنبيه الثاني[1]

الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد

ينقـل أن السيد الجليـل السيد إسمـاعيـل الصـدر قـدس سره زار النجف الأشرف أيام المحقق الآخند فأثار في أوساطهـا العلمية مسـألة تنـاقلوها وصـارت

(١) لم يذكر هذا التنبيه في الرسائل ولا في الكفاية .

عندهم موضعاً للرد والبدل واشتهرت بالشبهة العبائية .

وحاصلها : انه لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة ولم يعلم أنه الطرف الأعلى أو الأسفل ، ثم طهّر أحد الطرفين وليكن الأسفل مثلاً ، فإن تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكة الارتفاع فينبغي أن يجري استصحابها ، بينما أن مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العباءة أن يحكم بنجاسة البدن ـ مثلاً ـ الملاقي لطرفي العباءة معاً . مع أن هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة ، لأن ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالاجماع كما تقدم في محله . وهنا لم يلاق البدن إلا أحَد طرفي الشبهة وهو الطرف الأعلى وأما الطرف الأسفل ـ وإن لاقاه ـ فإنه قد خرج عن طرف الشبهة ـ حسب الفرض ـ بتطهيره يقيناً فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه .

والنكتة في الشبهة ان هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلي من القسم الثاني ، ولا شك في أن مستصحب النجاسة لا بد أن يحكم بنجاسة ملاقيه ، بينما أنه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقي ، فيكشف ذلك عن عدم صحة استصحاب الكلي القسم الثاني .

وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على : ان هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلي ، بل هو من نوع آخر سموه (استصحاب الفرد المردد) وقد اتفقوا على عدم صحة جريانه عدا ما نقل عن بعض الأجلة في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم ، إذ قال بما محصله : «بأن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً ، والمفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين ، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً ، كما في القسم الأول الذي حكم الشيخ فيه باستصحاب كل من الكلي وفرده» .

أقول : ويجب أن يعلم ـ قبل كل شيء ـ الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلي القسم الثاني أو من باب استصحاب الفرد المردد ، فإن عدم التفرقة بين الموردين هو الموجب للاشتباه وتحكم تلك الشبهة . إذن ما الضابط لهما ؟ .

إن الضابط في ذلك أن الأثر المراد ترتيبه اما أن يكون أثراً للكلي ، أي أثر لذات الحصة من الكلي لا بما لها من التعين الخاص والخصوصية المفردة ، أو أثراً للفرد ، أي أثر للحصة بما لها من التعين الخاص والخصوصية المفردة .

فإن كان الأول : فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك أي ذات الحصة الموجودة اما في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنه هو الحادث ، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلي القسم الثاني ، وقد تقدم أننا لا نعني من استصحاب الكلي نفس الماهية الكلية بل استصحاب وجودها .

وإن كان الثاني : فلا يكفي استصحاب القدر المشترك وإنما الذي ينفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه أنه مردد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنه الحادث ، ويكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد .

إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني ، لأن الموضوع للنجاسة المستصحبة ليس أصل العباءة أو الطرف الكلي منها ، بل نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص إما الأعلى أو الأسفل .

وبعد هذا يبقى أن نتساءل : لماذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد ؟ نقول : لقد اختلفت تعبيرات الأساتذة في وجهه ، فقد قيل : لأنه لا يتوفر فيه الركن الثاني وهو الشك في البقاء ، وقيل : بل لا يتوفر الركن الأول وهو اليقين بالحدوث فضلاً عن الركن الثاني .

أما الوجه الأول : فبيانه أن الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع ، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث لأنه إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع .

وأما الوجه الثاني ـ وهو الأصح ـ فبيانه : ان اليقين بالحدوث ان أريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لأنها مجهولة حسب الفرض ، فاليقين موجود ولكن المتيقن حينئذ هو الكلي الذي يصلح للانطباق

على كل من الفردين . وإن أريد به اليقين بـالفرد بمـا له من الخصـوصية المفـردة فواضح أنه غير حاصل فعلاً لأن المفروض أن الخصوصية المفردة مجهولة ومرددة بين خصوصيتين ، فكيف تكون متيقنة في عين الحال ، إذ المردد بما هو مردد لا معنى لأن يكون معلومـاً متعينـاً ، هـذا خلف محـال ، وإنمـا المعلوم هـو القـدر المشترك . وفي الحقيقة ان كل علم اجمالي مؤلف من علم وجهل ومتعلق العلم هو القدر المشترك ومتعلق الجهل خصوصياته ، وإلا فلا معنى للاجمال في العلم وهـو عين اليقين والانكشاف . وإنمـا سمي بـالعلم الاجمـالي لانضمـام الجهـل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع .

وعليـه ، فإن مـا هو متيقن ـ وهـو الكلي ـ لا فائـدة في استصحابـه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه ،وما له الأثر المراد ترتبه عليه ـ وهو الفرد بخصوصيته ـ غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين ، فلا يتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بالحالة السابقة ، لا أن الفـرد المردد متيقن ولكن لا شـك في بقائه .

والوجه الأصح هو الثاني كما ذكرنا . وأمـا الوجـه الأول ـ وهو أنـه لا شك في بقاء المتيقن ـ فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق ، فـإن كونـه مردداً بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعـلاً في بقـاء الفـرد الـواقعي وارتفـاعـه ، لأن المفـروض أن القـطع بـالبقـاء والقـطع بالارتفاع ليسـا قطعين فعليين بـل كل منهمـا قطع على تقـدير مشكـوك ، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً ، بل هو عين الشك .

وعلى كـل حـال ، فـلا معنى لاستصحـاب الفـرد المـردد ، ولا معنى لأن يقال ـ كما سبق عن بعض الأجلة ـ : «إن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سـابقاً» فـإنه كيف يكـون تردده بحسب علمنـا لا يضر بـاليقين ؟ وهـل اليقين إلا العلم ؟ إلا إذا أراد من اليقين بـوجوده سـابقاً اليقين بـالقدر المشتـرك والتردد في الفرد ، فاليقين متعلق بشيء والتردد بشيء آخر ، فيتوفر ركنا الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك لا بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه ، فما هو متيقن لا يـراد استصحابه وما يراد استصحابه غير متيقن على ما سبق بيانه .

* * *

فهرس أصول الفقه

المجلد الثاني

المقصد الثالث ـ مباحث الحجة

الباب الأول ـ الكتاب العزيز

نسخ الكتاب العزيز :

الباب الثاني ـ السنة

الباب الثالث ـ الاجماع

الباب الرابع ـ الدليل العقلي

الباب الخامس ـ حجية الظواهر

الباب السادس ـ الشهرة

الباب السابع ـ السيرة

الباب الثامن ـ القياس

الباب التاسع ـ التعادل والتراجيح

المقصد الرابع ـ مباحث الأصول العملية

الاستصحاب











